

Ciências Humanas e Filosofia

“O que é a Sociologia?”

Lucien Goldmann

Introdução

Ao iniciar este trabalho, pretendíamos intitulá-lo *Introdução aos problemas de método em sociologia do espírito*. Ao redigi-lo, percebemos que se centrava no problema das relações das ciências humanas com a filosofia.

Isto, aliás, era óbvio. Se a filosofia é mais do que a simples expressão conceitual das diferentes visões de mundo, se, além de seu caráter *ideológico*, traz também certas verdades fundamentais concernentes às relações dos homens com os outros homens e com o universo, então estas verdades devem encontrar-se na própria base das ciências humanas e notadamente de seus métodos.

Toda filosofia é, entre outras coisas, uma filosofia da consciência e do espírito (sem por isso ser necessariamente idealista). As filosofias da natureza, desde o Renascimento até Schelling e Hegel, tentaram introduzir o espírito e a consciência no universo físico. O desenvolvimento das ciências físico-químicas parece ter provado o erro dessa pretensão. Esse desenvolvimento se fez em detrimento da filosofia da natureza que deveu assim ceder terreno. Desta experiência histórica avultou uma idéia, válida para o mundo físico até uma nova ordem: *um domínio de conhecimento incorpora-se à ciência positiva na medida em que se liberta de toda a ingerência filosófica*.

O cientificismo tentou estender essa afirmação às ciências biológicas e humanas, preconizando uma biologia mecanicista, uma psicologia behaviorista, uma história empírica e uma sociologia descritiva e coisificante.

Se tem razão, a filosofia é uma sobrevivência ideológica que não tem mais qualquer razão de ser e de que é preciso se libertar.

No entanto, se a filosofia, ao contrário, traz realmente verdades sobre a natureza do homem, toda tentativa de eliminá-la falseia necessariamente a compreensão dos fatos humanos. Neste caso, as ciências humanas devem ser filosóficas para serem científicas.

O estudo do método em ciências humanas coloca assim, no próprio plano da ciência positiva, o problema da inutilidade ou, ao contrário, do valor atual da filosofia. Compreender-se-á que esteja no plano de fundo de nosso estudo.

Antes de terminar esta introdução, devemos agradecer ao Professor Emile Bréhier que nos levou a refletir sobre os problemas de método; sem suas observações este estudo provavelmente nunca viria à luz.



O Pensamento Histórico e seu Objeto

Todo fato social é um fato histórico e inversamente. Segue-se daí que a história e a sociologia estudam os mesmos fenômenos e que, se cada uma delas captura um aspecto real, a imagem que ela dele nos dá não poderia ser senão parcial, na medida em que não for completada pelas contribuições da outra. Ora a passagem do abstrato ao concreto não se obtém adicionando duas imagens parciais. Não se pode obter um conhecimento real dos fatos humanos reunindo resultados parciais e deformantes de uma sociologia coisificante e psicologista com aqueles de uma história política ou bem simplesmente positivista. O conhecimento concreto não é a *soma*, mas a *síntese* de abstrações justificadas. No caso a que nos referimos, as abstrações não sendo justificadas, sua síntese era impossível. Não se trata, pois de reunir os resultados da sociologia e da história, mas de abandonar toda a sociologia e toda história abstratas para chegar a uma ciência concreta dos fatos humanos que não podem chegar senão uma *sociologia histórica*. É a tese que nos esforçaremos por sustentar no curso do presente estudo.

A sociologia não pode ser concreta se não for histórica, do mesmo modo, a história, se pretender ultrapassar o simples registro dos fatos, tornar-se-á necessariamente explicativa, a saber, numa medida maior ou menor, sociológica.

História, sociologia histórica, filosofia da história, tudo isso coloca um problema epistemológico prévio. Por que o homem se interessa por certos fatos únicos e localizados no tempo? Por que se interessa pelo passado e, sobretudo em que se interessa no passado?

Logo de início a resposta parece simples; o objeto da história é o conhecimento tão rigoroso e tão preciso quanto possível dos acontecimentos, naquilo que têm de específico e de particular, sem qualquer consideração nem pelo interesse individual ou coletivo nem pela utilidade prática. O historiador é um cientista que procura a verdade que é fim e não meio, e não há motivo para interrogar o porquê: *Adequatio rei et intellectus*, fim geral de toda atividade científica; quanto aos meios, eles são o desinteresse, a erudição, o espírito crítico, o devotamento à tarefa, sem falar obviamente da capacidade de penetração e inteligência.

Caso se observe, no entanto as coisas mais de perto, elas se revelam muito mais complexas. Tendo que se impor, nos séculos XVI e XVII, graças a uma luta acirrada contra as intromissões teológicas e sociais de toda natureza, a física moderna acentuou com veemência a exigência duma pesquisa desinteressada. Contribuiu, pois para criar uma ideologia cientificista que atribuía a toda pesquisa e a todo conhecimento dos fatos um valor, e considerava com certo desprezo as tentativas de ligar o pensamento científico à utilidade prática e às necessidades dos homens. Dir-se-ia que a sociedade moderna resgatava as faltas do passado compensando as dificuldades dos pioneiros da ciência pela veneração e pelo respeito bem mais pronunciado por todos aqueles que continuassem ou pretendessem agora continuar tarefa semelhante. Os resultados extremos dessa ideologia foram, sobretudo nas ciências humanas, os numerosos eruditos que passam suas vidas acumulando o máximo de conhecimento num pequeno

domínio limitado e parcial, acreditando-se antropólogos, historiadores, lingüistas, filósofos, etc.

No entanto e até mesmo nessas excrescências, essa atitude teve e tem aliada sua utilidade e sua justificação. O trabalho de pesquisa científica necessita liberdade e independência em face de toda ingerência estrangeira. Do mesmo modo, exige do pesquisador, não a renúncia de toda ideologia, mas que faça todos os esforços de que é capaz para subordiná-la, no decorrer de seu trabalho, à realidade dos fatos estudados. Ora, são estes misteres que se exprimem na exigência duma pesquisa desinteressada.

A valorização da erudição como tal também se justifica, e de um duplo ponto de vista: primeiro, na medida em que a erudição, condição indispensável a toda a pesquisa séria, torna-se naturalmente por ricochete um valor social e na medida em que a valorização da erudição em si – exigência para os escritores de conhecer a fundo os assuntos sobre os quais escrevem – tem por certo influência salutar no nível do trabalho científico; segundo, porque nunca se pode conhecer de antemão *nem o interesse científico nem o interesse prático* que possa apresentar um conjunto de fatos ainda insuficientemente explorados. Há sem dúvida em certas pesquisas inteiramente eruditas desperdício de tempo e de energia, que faz parte, porém dos gastos improdutivos, mas inevitáveis do trabalho de exploração, e a experiência provou que o apoio a toda pesquisa num ambiente de completa liberdade, sem ter desde o início presente sua utilidade prática, é a atitude que melhor paga no *próprio plano dessa utilidade*.

Tudo isto não deve, entretanto mascarar a *realidade epistemológica fundamental*, afirmada desde 1846 por Marx nas *Teses sobre Feuerbach* e recentemente de novo iluminada pelas investigações psicológicas e epistemológicas de Jean Piaget. O pensamento humano em geral e, implicitamente, o conhecimento científico que é um seu aspecto particular, estão estreitamente ligados às condutas humanas e às ações do homem no meio ambiente. *Fim último para o investigador*, o pensamento científico é apenas *meio* para o grupo social e para a humanidade inteira.

Ora, deste ponto de vista, a utilidade prática das ciências físico-químicas é evidente. Constituem o fundamento de toda técnica; o meio, não apenas de prever, como queria A. Comte, mas também de produzir, dominar e transformar a natureza. Mas essa própria evidência coloca o problema do fundamento das ciências históricas. Para que serve o conhecimento de acontecimentos tímidos, irremediavelmente localizados no tempo e no espaço, sobretudo quando se trata de acontecimentos passados?

Eliminemos logo de início a idéia de que a principal utilidade da história poderia residir no fato de fornecer ensinamentos, de ensinar aos homens com agir agora ou no futuro *a fim de realizar* os fins que se propõem. É evidente que no mais das vezes as condições se alteram profundamente e que não se aprende na história das guerras púnicas como ganhar hoje uma batalha, nem na história da Revolução Francesa ou Inglesa, como resolver os problemas propostos pelas revoluções contemporâneas. Deste ponto de vista, o valor pragmático das ciências humanas é quase nulo, podendo-se nelas ver o caso típico duma ciência puramente erudita e desinteressada.

Parece-nos, entretanto que, se as víssemos dessa perspectiva, confundiríamos o caráter *necessariamente desinteressado da investigação individual* com o caráter contrário, *necessariamente ligado à prática e à vida*, de todo sistema de conhecimento encarado em sua função social. Somente, os homens e os grupos sociais procuram na história principalmente *valores e fins*, atribuindo caráter associatório aos meios, isto é, aos processos e técnicas.

O problema dos fundamentos *ontológicos e epistemológicos* da história é um aspecto particular do problema ontológico geral das relações do homem com seus semelhantes, problema que certos filósofos contemporâneos, partindo duma posição cartesiana, designaram pelo nome de problema do “Outro”, que seria, contudo designado de modo mais preciso como o problema do “Nós”. Este não é, aliás, um simples jogo de palavras, mas um dos pontos de partida mais importante da filosofia moderna.

“*Ego sum, ego existo*”, escrevia Descartes pondo em relevo este Ego que permanecerá o fundamento de toda filosofia racionalista ou empirista, através das mônadas de Leibniz, a sensação dos empiristas, o eu de Fichte e até mesmo os atributos radicalmente separados uns dos outros de Espinosa; fundamento presente ainda em nossos dias, quando lemos numa gramática ginasiana, como se fosse óbvia, a afirmação: “Eu não tem plural. Nós é eu e tu”. Nessa perspectiva, sendo o Ego o primeiro dado fundamental, o ponto de partida, o problema das relações entre os homens, *quando se põe*, torna-se naturalmente o problema do “Outro”. Os “outros” homens são assimilados à realidade física e sensível. Não são mais do que seres que vejo e ouço, como vejo uma pedra que cai e ouço sua queda. Não é de admirar a constatação que, se há, com efeito, uma história exterior racionalista ou empírica, não há lugar, no quadro dessas duas perspectivas, para uma *filosofia da história*. É porque para elas o passado é *radical* e meramente passado, não possuindo qualquer importância existencial, nem para o presente nem para o futuro.

O pensamento dialético, ao contrário, começa com uma frase talvez extremada, mas que é quase um manifesto: a proclamação da mudança radical que acaba de operar-se no pensamento filosófico. Ao *ego* de Montaigne e de Descartes, Pascal responde: “o eu é detestável”; de Hegel a Marx os “outros” homens se tornam, cada vez mais, não seres que vejo e ouço, mas aqueles *com os quais ajo em comum*. Não se situam mais no lado *objeto*, mas do lado *sujeito* do conhecimento e da ação. O “Nós” devém assim a realidade fundamental em relação à qual o “eu” é posterior e derivado. Nos nossos dias, um dos maiores poetas revolucionários, B. Brecht, formulou essa posição em termos que, sem querer, retomam a frase de Bruneau, invertendo os acentos. Ao capitalista colonial que lhe pede sacrificar-se por sua empresa, apresentada como obra civilizadora comum, o cule responde: “Nós e eu e Tu não são a mesma coisa”. O que significa: somente há “Nós” quando há comunidade autêntica. Ora, na empresa dita comum, o operário procura seu salário, o capitalista, seu lucro. A passagem da falsa situação do “Eu e Tu” para o “Nós” autêntico e consciente é a questão dos fundamentos epistemológicos da história.

É a partir daí que se faz mister encarar o problema donde partimos. O fundamento ontológico da história é a relação do homem com os outros homens, o fato de que o “eu” individual só existe como pano de fundo da comunidade. O *que*

procuramos no conhecimento do passado é a mesma coisa que procuramos no conhecimento dos homens contemporâneos. Primeiro, as atitudes fundamentais dos indivíduos e dos grupos humanos em face dos valores, da comunidade e do universo. Se o conhecimento da história nos apresenta uma importância prática, é porque nela aprendemos a conhecer os homens que, em condições diferentes e com meios diferentes, no mais das vezes inaplicáveis à nossa época, lutaram por valores e ideais, análogos, idênticos ou opostos aos que possuímos hoje; o que nos dá consciência de fazer parte dum todo que nos transcende, a que no presente damos o nome de continuidade, e que os homens vindos depois de nós continuarão no porvir. A consciência histórica existe apenas para uma atitude que ultrapassa o eu individualista, ela é precisamente um dos principais meios para realizar essa superação. Para o racionalismo, o passado não é senão um erro cujo conhecimento é útil para iluminar o progresso da razão; para o empirismo, consiste numa massa de fatos reais que são, como tais, exatos em relação a um futuro conjectural; só a atitude dialética pode realizar a síntese, compreendendo o passado como etapa e caminho necessário e válido para a ação comum dos homens numa mesma classe no presente, a fim de realizar uma comunidade autêntica e universal no futuro.

O que os homens procuram na história são as transformações do sujeito da ação no relacionamento dialético homem-mundo, são as *transformações da sociedade humana*.

Segue-se daí que o objeto das ciências históricas é constituído pelas *ações humanas de todos os lugares e de todos os tempos*, na medida em que tiveram ou ainda têm importância ou influência na existência e na estrutura de um grupo humano e, implicitamente por meio deles, uma importância ou uma influência na existência e na estrutura da comunidade humana presente ou futura.

Esta definição engloba não apenas fenômenos coletivos como as Cruzadas ou a Revolução Francesa, mas ainda comportamentos ou atos individuais como a vida de Napoleão, os *Pensamentos* de Pascal ou a ação de São Domingos e de São Francisco, com também a de Grachus Babeuf. Eis porque nos parece apta para iluminar dois falsos problemas que se encontram freqüentemente em obras de metodologia: 1) o da determinação do acontecimento histórico por sua influência ou por seus valores; 2) o da escolha entre as forças coletivas e a ação dos grandes homens da história. A respeito da escolha dos acontecimentos históricos no conjunto da realidade, duas teses contrapõem os teóricos. Uns sustentam que os fatos são históricos pela influência que exerceram no curso dos acontecimentos. É a tese de Eduardo Meyer, por exemplo, a quem Max Weber replica: *todo acontecimento* exerce influência maior ou menor sobre todos os outros, não havendo por escolha possível entre acontecimentos históricos e aqueles que não o são. Eis o motivo que conduz Weber, ligando-se à escola neokantiana de Heidelberg, a pensar que o único critério para essa escolha é a importância dos acontecimentos em relação a nossas escalas de valores. Um acontecimento devém histórico, embora tenha exercido mínima influência sobre os homens, na medida, por exemplo, em que exprime uma atitude fundamental para valores que possuem ainda um relacionamento importante com os que hoje admitirmos.

Vê-se facilmente que, aceita nossa definição, o problema torna-se fictício, pois sendo a comunidade humana um valor *universal* válido para todos os homens, tudo o que teve ou tem ainda influência notável na natureza dessa comunidade, tudo o que ultrapassa o indivíduo para atingir a vida social (da qual a vida intelectual e particularmente os valores fazem parte integrante) constitui um acontecimento histórico.

É o mesmo critério que precisa a importância dos grandes homens para o estudo da história. Não tendo senão um único objeto, a vida social sob todas as suas formas, ela se interessa por tudo aquilo que teve ou ainda tem influência notável na comunidade. Isto também vale para a vida e a ação dos indivíduos. Se nascesse cinquenta anos antes, sob o reino de Luís XV, o jovem oficial Bonaparte e sua vida provavelmente não teriam senão interesse anedótico, na medida em que as circunstâncias teriam limitado o seu alcance e sua ação. Do mesmo modo, a biografia de Racine ou de Kierkegaard só interessa à história numa escala *muito limitada* e duma *maneira indireta*, unicamente pelos esclarecimentos que eventualmente pode trazer para a sua obra. Esta última, em compensação, é *por si mesma* um fato histórico da mais alta importância, em virtude da influência que teve, num certo momento e ainda agora logra manter, no modo de pensar e de sentir dos homens que constituem certos grupos sociais. Do mesmo modo, a biografia de um senhor feudal do século X ou XI pode ser altamente interessante para o historiador, na medida em que apresenta *traços típicos* que permitam compreender o estilo geral da vida dos senhores dessa época, ou ainda uma atitude humana particularmente expressiva diante de certos valores morais ou sociais. Permanecerá, no entanto um estudo erudito mais ou menos desprovido de interesse quando narra um caso individual que não é nem típico nem expressivo, tendo exercido influência muito reduzida na vida dos grupos de seu tempo.

Assim sendo, o que age sobre a comunidade é por isso mesmo um fato histórico, pois a vida social constitui o único valor comum que reúne os homens de todos os tempos e de todos os lugares. O que procuramos nos fatos históricos é menos sua realidade material do que sua *significação humana*, impossível evidentemente de ser conhecida separada da primeira. A importância de um estudo técnico e erudito dos meios e dos processos militares, graças aos quais Frederico II, por exemplo, ou Napoleão ganharam uma batalha, reside, sobretudo no modo de revelar-nos a energia humana e psíquica com a qual esses monarcas perseguiram seus fins, as repercussões de suas ações nos homens de seu tempo, as reações desses homens; em suma, tudo o que ultrapassa a minúcia anedótica ou erudita pode através dela estabelecer uma relação humana positiva ou negativa (pode-se escrever Nero ou Nicolau I no lugar de Napoleão) ente nós e os homens do passado.

Isto indica uma diferença fundamental entre a história, que estuda os comportamentos humanos, e as ciências físico-químicas que estudam a matéria não animada. Estas abordam os fatos unicamente no plano exterior, em sua realidade sensível, o historiador encontra-se, porém diante de ações realizadas conscientemente (seja esta consciência verdadeira ou falsa), cuja *significação* deve antes de tudo procurar. Dizer que ocorreu em 79 d.C. uma erupção do Vesúvio, procurar suas causas físicas é algo inteiramente diferente do que reconstituir as reações dos habitantes de Herculano ou de Pompéia diante dessa

erupção. Um dos principais méritos da fenomenologia e, em psicologia, da teoria da Gestalt, foi lembrar-nos a importância dessa consciência e a significação que para ela têm os atos e os acontecimentos. Nesse sentido, estudar a história é primeiramente tentar *compreender* as ações dos homens, os móveis que os moveram, os fins que perseguiram, a significação que *para eles* tinham os seus comportamentos e suas ações.

Isto é tudo? Não o cremos. A fraqueza da fenomenologia nos parece precisamente residir na decisão de limitar-se a uma descrição compreensiva dos fatos de consciência (ou, para ser exato, de sua “essência”). A estrutura real dos fatos históricos comporta, todavia, além de sua significação consciente no pensamento e nas intenções dos agentes, uma significação *objetiva* que difere da primeira freqüentemente duma forma notável.

As guerras napoleônicas eram defensivas ou ofensivas? Tratava-se de estabelecer uma hegemonia européia ou simplesmente de defender as conquistas da Revolução contra governos do antigo regime e, ao mesmo tempo, impor à Inglaterra a existência de um novo Estado burguês que poderia vir a ser um concorrente eventual? A resposta depende, bem entendido, do resultado de estudos especializados, deve, contudo realizar-se em dois planos: 1) o da consciência dos principais agentes, sobretudo do próprio Napoleão; 2) e ainda o dos fatores sociais, econômicos, políticos que tornavam essas guerras mais ou menos inevitáveis, fossem quais fossem as intenções dos dirigentes do Império e a significação que tinham *para eles*.

Do mesmo modo, o restabelecimento das dignidades e dos títulos de nobreza, por exemplo, que na intenção do imperador deveriam substituir duma maneira mais ou menos equivalente os títulos antigos e criar uma nobreza mais ou menos análoga à antiga, nunca pôde apagar a diferença *objetiva* e radical entre a nobreza e a corte, ligada à monarquia do antigo regime, e a nobreza do império, objetivamente vinculada às conquistas da Revolução (abolição dos direitos senhoriais, venda dos bens nacionais, código napoleônico, etc).

Um historiador não poderia compreender a estrutura social o Império, nem ignorando a intenção subjetiva de seus dirigentes de apagar as últimas lembranças do período jacobino, de restabelecer a ordem social, a nobreza, e de voltar à legitimidade, nem do mesmo modo deixando na sombra a vinculação objetiva dessa intenção com a Revolução e com a luta contra o antigo regime.

O duplo plano no qual é preciso estudar os acontecimentos históricos e sociais também implica duplo critério para os juízos de valor que devem dar conta tanto da coerência humana e da força criadora dos indivíduos como da relação entre suas consciências individuais e a realidade objetiva. Esta consideração coloca um dos principais problemas de toda a sociologia de espírito: o problema das ideologias. Demasiadamente vasto para que possamos estudá-lo a fundo, não deixará, no entanto de estar no centro este trabalho, como está também no centro de todo estudo sociológico que se esforça por aprender os aspectos essenciais da vida humana.

O Método em Ciências Humanas

a) O problema das ideologias

b) Fatos materiais e doutrinas

As ciências históricas e humanas não são, pois, de uma parte, como as ciências físico-químicas, o estudo de um conjunto de fatos *exteriores* aos homens, o estudo de um mundo *sobre o qual* recai sua ação. São ao contrário a análise *dessa própria ação, de sua estrutura*, das aspirações que animam e das alterações que sofre. De outra parte, não sendo a consciência mais do que um aspecto *real*, mas *parcial* da atividade humana, o estudo histórico não tem o direito de limitar-se aos fenômenos conscientes, devendo vincular as intenções conscientes dos agentes da história à significação *objetiva* de seu comportamento e de suas ações.

Seguem-se duas conseqüências:

a) *O processo do conhecimento científico é ele próprio um fato humano, histórico e social*; isso implica, ao estudar a vida humana a **identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento**. Eis porque o problema da objetividade se coloca diferentemente nas ciências humanas do que na física ou na química;

b) Sendo o comportamento um fato total (de uma totalidade *relativa*, claro está; não é senão um elemento da totalidade homens-natureza), as tentativas de separar seus aspectos “material” e “espiritual” não podem ser, no melhor dos casos, senão abstrações provisórias, sempre implicando grande perigo para o conhecimento. É a razão pela qual o investigador sempre deve esforçar-se por encontrar a realidade total e concreta, ainda que saiba não poder alcançá-la a não ser de uma maneira *parcial e limitada*, e para isso *esforçar-se por integrar no estudo dos fatos sociais a história das teorias a respeito desses fatos*, assim como *por ligar o estudo dos fatos de consciência à sua localização histórica e à sua infra-estrutura econômica e social*.

O estudo aprofundado desses dois princípios fundamentais do método em ciências humanas ultrapassaria de longe os quadros desse estudo. É mister, no entanto, examiná-los de algum modo ainda que seja esquematicamente.

1

A sociologia marxista nasceu nos últimos anos do século XIX, depois das obras de Saint-Simon, Comte e Spencer, obras que são mais programas do que investigações concretas, e atingiu seu ponto culminante com os trabalhos de E. Durkheim e dos durkheimianos e, na Alemanha, com os de Max Weber.

Ora, havia, parece-nos, no pensamento desses investigadores uma noção insuficiente da objetividade, pois faziam com que dependessem unicamente da inteligência, da penetração e da honestidade individual do pensador, desconhecendo a identidade do sujeito e do objeto nas ciências humanas e suas conseqüências para sua natureza e seus métodos. É mérito do mais importante

aluno de Max Weber, Georg Lukács (que se tornou marxista em seguida), ter posto claramente esse problema.

Ao abordá-lo, novamente, partimos das três obras principais que colocaram o referido problema no século XX: E. Durkheim, *Regras do Método Sociológico*, Max Weber, *Estudos sobre a Teoria da Ciência* e G. Lukács, *História e Consciência de Classe*.

Constatamos de início que, tentando elaborar uma sociologia científica, Durkheim e, sobretudo seus discípulos fizeram depreender dois princípios (já implicitamente contidos na obra de Marx) que hoje constituem uma aquisição definitiva para todo o estudo sério:

a) O estudo *científico* dos fatos humanos não pode *fundar logicamente por si só nenhum* juízo de valor. Como o formulava Poincaré: as premissas no indicativo não possuem conclusão *lógica* no imperativo. A utilidade “técnica” das ciências sócias reside somente no estabelecimento de imperativos hipotéticos (relações entre certos meios e certos fins) e no fato de tornar conscientes as conseqüências implicadas pela adesão a certos valores.

b) O pesquisador deve esforçar-se por chegar à imagem adequada dos fatos, evitando toda deformação provocada por suas simpatias ou por suas antipatias pessoais.

A respeito desses dois pontos, válidos, aliás, para toda ciência, não há diferença alguma entre as posições de Durkheim, Max Weber e Georg Lukács. Consideramo-los como adquiridos e a eles não mais voltaremos no curso do presente trabalho.

No entanto admitidos esses dois pontos, o problema da objetividade nas ciências humanas coloca-se em toda sua amplitude.

Durkheim, na verdade, parece acreditar que o conhecimento desses dois pontos basta para assegurar a objetividade da pesquisa. Pede-se ao sociólogo que estude os fatos sociais “como coisas”, “de fora”, nunca se perguntando se isso era *epistemologicamente* possível. Começemos por citar um exemplo tomado das primeiras páginas de seu livro. Para mostrar o perigo das pré-noções, Durkheim escreve: “É a mesma falta de definição que levou a que se dissesse que a democracia se encontrava igualmente no começo e no fim da história. A verdade é que a democracia primitiva e a de hoje são muito diferentes uma da outra” Esta observação é visivelmente dirigida contra as análises marxistas da democracia primitiva nas sociedades sem classes. (Análises que não ignoram, aliás, de modo algum, as diferenças de que fala Durkheim mas que, tendo como fim sublinhar o caráter histórico das classes sociais, davam ênfase aos traços comuns entre as sociedades primitivas e a socialista: democracia, ausência de classes sociais etc.). Durkheim talvez tivesse razão neste ponto preciso mas, três páginas antes, propusera como exemplo de definição “objetiva” a seguinte definição do crime: “Constatamos a existência de um certo número de atos que apresentam todos este caráter exterior: uma vez realizados, determinam da parte da sociedade esta reação particular chamada pena. Reunimo-los num grupo *sui generis* ao qual impomos uma rubrica comum; chamamos crime todo ato punido e fazemos do crime, assim definido, o objeto duma ciência especial, a criminologia”.

É preciso ainda acrescentar que essa definição engloba fatos tão diferentes como a ação de Jesus expulsando os mercadores do Templo, a atividade de

Thomaz Münzer, de Karl Marx ou de Lênin, como o último *hold up* ou assassinato nefando, fatos que ao menos se opõem tanto quanto a democracia primitiva e a sociedade socialista.

Não se deve porém ver nisso uma fraqueza individual da análise durkheimiana, uma “contradição” como dizia um sociólogo a quem assinalávamos o fato. Seria permanecer na superfície. As duas afirmações são *perfeitamente coerentes* na perspectiva *conservadora* na qual se elabora implicitamente toda a sociologia de Durkheim e que nos permitirá explicar muito dos outros traços de sua obra e da de seus discípulos. Há coerência no fato duma *sociologia conservadora* ver claramente as fraquezas lógicas duma argumentação revolucionária e por sua vez cometer *os mesmos erros lógicos* quando se trata de defender seus próprios valores. Somente, do ponto de vista científico, as duas passagens citadas não possuem o mesmo rigor.

Para Durkheim, a ingerência de juízos de valores na investigação sociológica é simples sobrevivência provocada pela juventude dessa ciência em relação à matemática e às ciências físico-químicas. Falando de sua regra fundamental: tratar os fatos sociais como coisas, escreve: “O que ela reclama é que a sociologia se ponha no estado de espírito dos físicos, químicos e fisiólogos quando penetram numa região ainda inexplorada de seu domínio científico... Ora, para isso é preciso que a sociologia tenha chegado a este grau de maturidade intelectual”

Na realidade, sabemos hoje que a diferença entre as condições de trabalho dos “físicos, químicos e fisiólogos” e a dos sociólogos e historiadores não é de grau mas de natureza; no ponto de partida da investigação física ou química há um acordo real e implícito entre todas as classes que constituem a sociedade atual a respeito do valor, da natureza e do fim da pesquisa. O conhecimento mais adequado e mais eficaz da realidade física e química é um ideal que hoje (a situação, vale lembrar, não era absolutamente a mesma nos séculos XVI e XVII...) não choca nem os interesses nem os valores de qualquer classe social. Neste caso, a falta de objetividade no trabalho de um cientista só pode ser causada por defeitos *personais* (espírito de sistema, falta de penetração, caráter apaixonado, vaidade e, no limite, falta de probidade intelectual.).

Nas ciências humanas, ao contrário, a situação é diferente. Pois se o conhecimento adequado não funda logicamente a validade dos juízos de valor, é certo porém que favorece ou desfavorece psicologicamente essa validade na consciência dos homens. A assimilação do revolucionário ao criminoso é de natureza a afastar o leitor do primeiro, a existência duma sociedade sem classes em tempos primitivos torna mais plausível a afirmação de que os homens poderiam construir outra sociedade sem classes no futuro, a análise adequada dos antagonismos entre as classes sociais na sociedade contemporânea poderia ter conseqüências desfavoráveis para as ideologias conservadoras etc. Ora, em tudo o que respeita aos principais problemas que se colocam para as ciências humanas, os interesses e os valores sociais divergem totalmente. Em lugar da unanimidade implícita ou explícita nos juízos de valor sobre a pesquisa e o conhecimento que está na base das ciências físico-químicas, encontramos nas ciências humanas diferenças radicais de atitude, que se situam no início, antes do trabalho de pesquisa, permanecendo muitas vezes implícitas e inconscientes. Eis

porque a objetividade não é mais aqui mero problema individual, não mais se trata de inteligência, penetração, honestidade intelectual e outras qualidades ou defeitos do indivíduo. Esse pode sem dúvida ultrapassar o horizonte de sua classe e aceitar perspectivas que correspondam a interesses e valores de outra classe, se esta nova posição lhe permite compreender melhor os fatos; pode mesmo – não sendo o indivíduo necessariamente coerente – conservar antigos valores e reconhecer verdades que lhe são desfavoráveis. Mas são elas exceções relativamente raras e, no mais das vezes, o pensador aceita com toda boa-fé as categorias implícitas duma mentalidade que, desde logo, lhe fecha a compreensão duma parte importante do real; depois disso, sobre pontos essenciais, sua inteligência, sua penetração, sua boa-fé intelectual nada mais farão do que acentuar e tornar mais plausível e sedutora uma visão deformada e ideológica dos fatos. Por exemplo, no século XVII, um partidário da astronomia ptolomaica podia exercer seu engenho e sua penetração excepcionais a fim de adaptar a hipótese aos dados empíricos, podia ser de uma honestidade intelectual exemplar, sublinhar as insuficiências de sua teoria na explicação dos fatos, criticar os outros investigadores por silenciar certas coisas, contentar-se com aproximações, etc. Tudo isso não tornaria seu trabalho mais científico enquanto não renunciasse ao ponto de partida, a hipóteses da imobilidade da Terra, e não aceitasse entrar em choque contra os interesses e a ideologia da Igreja...

Nas ciências humanas, não basta, pois, como acreditava Durkheim, aplicar o método cartesiano, pôr em dúvida verdades adquiridas e abrir-se inteiramente aos fatos, pois o pesquisador aborda muitas vezes os fatos com categorias e pré-noções implícitas e não conscientes que lhe fecham de antemão o caminho da compreensão objetiva.

O otimismo cartesiano de Durkheim, a pouca realidade que para ele tinha o problema das ideologias exprimiam a tradição otimista duma burguesia que fora relativamente ainda pouco abalada pelo desenvolvimento dum proletariado que lhe pudesse impor sua própria visão socialista.

No entanto, na mesma época a situação da burguesia alemã, numa certa medida, era diferente. No passado, uma revolução abortada, no presente, uma dominação brutal de fato; sem tradição revolucionária e humanista, ela já era ameaçada por um proletariado industrial desenvolvido e organizado. Um partido socialista, mais antigo e mais potente que na França e que se tornara, graças à influência pessoal de Marx e Engels, o centro mundial do marxismo teórico. Os ecos da ação e do pensamento socialista haviam penetrado até nos meios universitários que não mais podiam guardar seu otimismo ingênuo e que deviam, ao menos entre os pensadores mais importantes e mais honestos, levar em conta fatos e idéias novas surgidas no co campo adversário. É o que explica, em grande parte pelo menos, a importância da obra de Marx para o pensamento de Max Weber, cujas convicções conservadoras eram explícitas, assim como o fato desse autor – o mais importante representante da sociologia universitária alemã – encarar conscientemente vários problemas que não existiam para Durkheim.

Discípulo dos neokantianos de Heidelberg, Rickert e Windelbandt, conhecendo de perto a obra de Lask, citado muitas vezes e de quem sofre influência, Weber tem consciência do fato de que, se a ciência não pode logicamente nem infirmar nem confirmar qualquer juízo de valor, não lhe é menos

impossível eliminar tais juízos do trabalho de pesquisa quando se trata de ciências humanas. Não pretende pois suprimir toda pré-noção e todo juízo de valor mas, ao contrário, integrá-los conscientemente na ciência e fazer deles instrumentos úteis na investigação da verdade objetiva.

Para chegar a isso Weber adota o ponto de vista da escola neokantiana de Heidelberg. A diferença entre as ciências físico-químicas e as ciências históricas não é, ou pelo menos não é unicamente, uma diferença de objeto. Firma-se sobretudo uma diferença de perspectiva. As primeiras procuram leis gerais, as segundas aspiram a um estudo objetivo, *explicativo e compreensivo* dos indivíduos físicos e das individualidades históricas e sociais. Ora, *uma individualidade histórica não é uma realidade dada* mas construída a partir do dado. Ciência alguma nunca traduz a realidade de maneira exaustiva. *Constrói* seu objeto, por uma escolha que guarda o essencial e elimina o acessório. Para as ciências físico-químicas, o essencial é o que se repete e pode incorporar-se num sistema de leis gerais. Para as ciências humanas, a individualidade histórica se constrói pela escolha daquilo que é essencial *para nós*, isto é, para nossos juízos de valor. Assim sendo, a realidade histórica muda de época para época com as modificações das tábuas de valor. A escolha obviamente diz respeito tanto aos conjuntos de fatos (Revolução Francesa, Guerra dos Cem Anos, etc).

A idéia fundamental de Weber é que, intervindo os juízos de valor somente na *escolha* e na construção do objeto, se torna possível em seguida estudá-lo de maneira objetiva e independente dos juízos de valor, sendo negligenciáveis os elementos eliminados (origem da arma com que se assassinou César, etc.). Parece-nos inútil sublinhar o caráter incorreto dessa ilusão. É óbvio que os elementos escolhidos determinam de antemão o resultado do estudo. Não sendo os valores os “nossos”, os de nossa cultura ou de nossa sociedade, mas o de tal ou tal classe social, aquilo que uma perspectiva eliminar como não essencial pode ser, ao contrário, muito importante para outra. Além do mais, Weber fala sempre de não essencial ou de negligenciável; entretanto, existem também elementos da realidade essenciais para a existência duma classe a cujo estudo público e mesmo científico se opõem todavia seus interesses. O pesquisador que pretender abordá-los se chocará contra uma potente resistência interior e exterior.

Sobre esse ponto o pensamento de Max Weber se mostra insustentável. Embora fosse pensador muito rigoroso para admitir soluções confusas ou ecléticas, Weber sempre sublinhou que delimitava de modo rigoroso o domínio onde os juízos de valor são constitutivos e onde é preciso eliminá-los. Sua posição não deixa por isso de situar-se a meio caminho entre o desconhecimento do determinismo social do pensamento sociológico pelos durkheimianos e sua aceitação integral pelos marxistas. Em seu último ensaio (célebre a justo título) sobre a teoria da ciência, *Wissenschaft als Beruf* (A Ciência como Profissão), mencionando de passagem sua posição antipacifista, Weber combate com veemência os professores que misturam juízos de valor em seu ensino: “o verdadeiro mestre evitará impor do alto de sua cátedra uma posição qualquer, seja explícita, seja por sugestão, sendo esta naturalmente a forma mais desleal de deixar falar os fatos” (p. 543). “Proponho-me a provar, ao analisar as obras de nossos historiadores, que a compreensão total dos fatos termina onde o homem de ciência aparece com o seu próprio juízo de valor (p. 544)”.

Quando apareceu em 1919 o último ensaio de Weber sobre esse assunto, Georg Lukács, tendo no entretanto aderido ao marxismo, já redigira parte de sua obra dedicada sobretudo às condições e à natureza do conhecimento em ciências humanas e que tem como título: *História e Consciência de Classe*.

Iniciando a discussão desse livro, verdadeira enciclopédia das ciências humanas, nos limitaremos por enquanto ao único problema que aqui nos interessa: o da *objetividade*. Lukács aceita até suas últimas consequências o determinismo social de todo pensamento, fazendo dele a lei geral do conhecimento humano. Para ele, estando todo pensamento intimamente ligado à ação, não se tem mais legitimamente o direito de falar de “ciência” da sociedade ou de sociologia. O conhecimento que um ser tem de si mesmo não é ciência, mas *consciência*. Não há uma sociologia conservadora e uma sociologia dialética, mas uma consciência de classe, burguesa ou proletária, exprimindo-se no plano da descrição ou da explicação dos fatos humanos. Isto não conduz entretanto ao relativismo generalizado pois – nós voltaremos ao assunto – admite a existência duma verdade universal, na *consciência limite* do proletariado revolucionário que tende a suprimir as classes, a identificar-se com a Humanidade e, sobretudo, a suprimir toda diferença entre sujeito e objeto da ação social, ação de que todo o pensamento não é senão um aspecto parcial.

Atualmente Lukács abandonou esse idealismo excessivo que ele próprio qualifica de apocalíptico. É pois inútil opor à sua tese objeções que ele próprio formula. Retomemos somente: 1) a constatação de que todo pensamento histórico ou sociológico sofre profundas influências sociais, no mais das vezes, não explícitas para o pesquisador individual, influências que ele nunca poderá eliminar mas que, ao contrário, deverá tornar conscientes e integrá-las na investigação científica para evitar ou para reduzir ao mínimo sua ação deformante; 2) a necessidade, que se torna evidente nessa perspectiva, de um estudo sociológico das próprias ciências sociais e, em termos mais precisos, de um estudo materialista e dialético do materialismo dialético.

2

Se compararmos a sociologia não marxista dos primeiros trinta anos de nosso século, a sociologia dos Durkheim, Mauss, Weber, à de hoje, devemos constatar uma importante mudança no espírito e nos métodos.

“Tratar os fatos sociais como coisas”. Gurvitch mostrou que Durkheim – felizmente para sua obra, cremos nós – não respeitou rigorosamente este princípio fundamental de seu próprio método. Mauss também o abandona ao falar de um modo irracional de compreensão da vida social. Atrás desses flutuações se dissimulava, na realidade, o problema das ideologias e dos juízos de valor.

No entanto, a fórmula de Durkheim não era uma palavra vã. Muito bom sociólogo para tratar os fatos sociais “do exterior”, “como coisas”, sua fórmula exprimia – isso se produz muitas vezes – uma tendência que deveria acentuar-se de modo contínuo nos Estados Unidos como na Europa, até os trabalhos da sociologia contemporânea.

Se compararmos as obras dos durkheimianos e as de Weber com a maioria dos trabalhos não dialéticos contemporâneos, a diferença salta aos olhos. Primeiro, no método geral, obras como *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim, *A Classe operária e os níveis de vida*, de Halbwachs, *O Ensaio sobre o Dom*, de Mauss, *A fé jurada*, de Davy, *A ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Weber, todas são tão ricas em material empírico concreto como em teorias explicativas gerais. “Se um grupo de pesquisadores sociais se reúne”, escreve Nels Anderson, num artigo de conjunto sobre a sociologia americana, *muito favorável a ela*, “raramente se discute muito teorias sociais, certamente por espírito contrário à metodologia... Aqueles que mais se preocupam com os problemas atuais da pesquisa parecem ocupar-se o mínimo com análises teóricas. Isto não significa que a sociologia americana negligencia a teoria; esta parece despertar antes o interesse de outros sociólogos, um pouco mais afastados da pesquisa. É uma situação que também não deixa de caracterizar os trabalhos europeus representativos. Basta ler as obras de Gurvitch, L. von Wiese, ou folhear os artigos das grandes revistas teóricas. Ainda retomaremos o assunto”.

Quanto à pesquisa concreta, produziu-se em relação ao período clássico uma profunda transformação nos métodos. Novos processos foram descobertos, outros passaram para o primeiro plano. Inquéritos, monografias, estatísticas, microsociologia, sociometria, etc., métodos que têm sobretudo como traço comum realizar efetivamente o ideal durkheimiano de tratar os fatos sociais do exterior “como coisas” análogas às coisas das ciências físicas. Os ensinamentos que nos trazem sobre a realidade são mais objetivos? Isto nos parece contestável, pois, na maioria dos casos, os partidários desses métodos, passíveis de serem unidos sob o nome de descritivos, antes mesmo de começar o trabalho, já tomaram implicitamente posição pela *ordem social* atual, que consideram como normal e que nem mais lhes parece necessitar de justificação.

Nenhum inquérito, nenhuma monografia, pesquisas cuja utilidade, aliás, não há de ser contestada, poderão, *enquanto não forem enquadradas numa análise de conjunto e não abrangerem um longo período histórico*, pôr em evidência os fatores de transformação e de renovação duma sociedade, sobretudo porque esses fatores se acumulam freqüentemente durante longos períodos sem que suas expressões exteriores sejam facilmente constatáveis. O fato social é um fato total. Como os tratados internacionais, as constatações monográficas, os resultados dum inquérito valem apenas *rebus sic stantibus*; ora, trata-se aí de “coisas” essenciais para a sociologia.

Um inquérito, entre os camponeses franceses ou artesãos do bairro de Saint-Antoine sobre a realeza em 1789, outro entre os camponeses russos sobre o futuro da Rússia em janeiro de 1917, teriam dado resultados inteiramente diferentes do que os de um inquérito análogo feito doze meses mais tarde. Ora, essa mudança rápida, em ambos os casos, resultava dum processo secular que teria provavelmente escapado a toda monografia exterior, no gênero das que a maioria dos sociólogos preconizam hoje. Pois os fatos registrados por uma monografia ou um inquérito apenas tomam uma significação válida no interior duma visão de conjunto que sabe interrogá-los e depreender o conteúdo humano que encerram.

É preciso no entanto ir mais longe. Os dados como tais dependem também da visão consciente ou implícita do investigador. Não há fatos brutos. Nenhum inquérito, nenhuma monografia é integral. *Apenas coloca certas questões à realidade e escolhe os fatos à luz dessas questões.* Ainda mais, na imagem que constrói, a importância conferida aos diferentes fatos que aceita registrar é proporcional à que apresentam os problemas para o pesquisador ou investigador. Sempre há mais visão prévia, um conjunto de pré-noções que decidem: a) das questões colocadas e as não colocadas à realidade; b) da importância que se confere aos diferentes fatores considerados interessantes.

Ora, em tudo isso sempre se lida com fatores muitas vezes implícitos que falseiam de antemão muitos dos trabalhos ditos objetivos.

Acresce ainda que a microsociologia, em geral, e a sociometria, em particular, que podem apresentar uma utilidade limitada mas discutível, *sob a condição de serem enquadradas numa visão de conjunto*, passam a deformar desde quando tentam – e este é o caso mais freqüente – compreender as relações entre os indivíduos que compõem uma coletividade parcial (classe escolar, fábrica, aldeia), fora dos grupos essenciais – classes sociais e nações – e dos antagonismos, equilíbrios ou colaborações entre essas últimas.

Até agora falamos duma maneira geral das pré-noções implícitas na sociologia contemporânea. As coisas se agravam ao considerarmos certos exemplos concretos.

Assim, Anderson, no artigo já citado, faz um elogio um pouco perturbador dos sociólogos americanos contemporâneos: “A despeito das múltiplas formas de pesquisa social”, escreve ele, “e da utilização múltipla e variada de informações obtidas graças à ajuda dessa pesquisa, a maioria dos investigadores deixa-se guiar por intenções íntegras (*sauber*). Tornaram-se conselheiros competentes de sociedades anônimas, de partidos políticos, de associações de beneficência ou de administrações públicas”. Não poderíamos imaginar reconhecimento mais nítido e mais confesso dos fundamentos sociais de tal pesquisa. Perguntamos somente, com certa inquietação, sobre a atividade dos outros sociólogos cujas preocupações não são tão “íntegras”.

Além do mais, R. König, professor de sociologia das Universidades de Zurique e de Colônia, que define a sociologia como “um elemento do processo de autodomesticação social da humanidade”, para quem o problema essencial da sociologia é a adaptação dos indivíduos à sociedade existente e não o das crises e do progresso histórico, e que propõe um conceito de “revolução permanente” para “neutralizar” a revolução real, escreve: “De maneira geral e muito sumária pode-se dizer que hoje os “10 pontos” do “Manifesto Comunista” não são apenas realizados no essencial, mas que a política social moderna obteve uma segurança muito maior no que respeita ao trabalho que Marx poderia ter sonhado. Talvez essa frase não tenha tanta (*nicht so sehr*) validade para a União Soviética, mas bastante para as democracias ocidentais progressistas”.

Acrescentamos somente que entre os “10 pontos” está a supressão do direito de herança e a nacionalização do solo e que, em 1949, data da frase citada, grande parte dos operários da França, Itália e Alemanha, apenas conseguiu alimentar-se convenientemente.

W. Mitze publica, numa grande revista sociológica alemã, artigo intitulado “Juventude e proletariado” onde explica que a situação do proletariado não resulta da situação econômica mas de um desequilíbrio psíquico doentio. Citemos, ao acaso, algumas linhas desse artigo que nos parece dispensar todo comentário: “O estado do proletário nada mais é do que um problema de atitude, a saber, enquanto atitude psíquica negativa, aparentada àquela que se considera em geral típica duma certa fase do desenvolvimento da adolescência com suas negações continuadas”. “Poder-se-ia a justo título concluir que não é tanto a pobreza em si que faz do homem um proletário mas antes a maneira como ele reage a ela”. “A prova” de que basta uma atitude psíquica sadia para sair do proletariado encontra-se entre outras “na ascensão social das famílias na Alemanha que dura desde há umas dezenas de anos. O que ainda hoje encontramos como borra num povo é este proletariado hereditário que não interessa, além das organizações de assistência social, senão aos eugenistas: proletariado que é constituído por famílias degeneradas, no seio das quais se recrutam os vagabundos, os criminosos, os alcoólatras e os marginais”. Enfim, referindo-se a Tumlriz, W. Mitze cita, para provar a viabilidade da promoção social desde que ligada a uma atitude psíquica positiva, o fato de que “a consciência proletária é estranha às moças sadias e bonitas das camadas inferiores. Pois cada moça bonita espera subir socialmente graças às suas vantagens físicas”.

Poderíamos prosseguir adiante. Vale mais a pena no entanto retomar o problema que nos interessa.

3

Reconhecida a ação consciente ou não consciente dos juízos de valor numa teoria científica, coloca-se o problema do *critério de verdade*. Uma sociologia do conhecimento deve necessariamente chegar ao relativismo? As ideologias se equivalem, pelo menos no que concerne à investigação da verdade? Na preferência por uma ou outra só entrarão razões individuais?

Os principais sociólogos do conhecimento recusaram esta conclusão. Já mencionamos as respostas de Durkheim e de Weber, que nos pareceram insuficientes. Georg Lukács referia-se, em 1918, a uma realidade limite que lhe parecia então próxima e até mesmo atual, a *consciência possível* do proletariado revolucionário tendendo a abolir as classes e a identificar-se com a sociedade global, situação em que o próprio pensador também se identifica com uma consciência geralmente humana, ou ainda, *com o sujeito e o objeto* das ciências sociais e que seria, no final, a realização do espírito absoluto de Hegel. Sabemos hoje (e o próprio Lukács também o sabe) que essa realidade limite, longe de ser atual, era quase apocalíptica. Em todo caso, ela tem para nós ao menos o valor de um conceito ideal e não duma realidade prática.

Karl Mannheim tinha em seguida simplificado o problema, substituindo aposição de Lukács por um verdadeiro discurso *pro domo*. Em lugar da consciência limite do proletariado revolucionário, descobrira um grupo social que gozaria duma situação privilegiada permitindo-lhe o conhecimento adequado da realidade: a “Freischwebende Intelligenz”, termo de difícil tradução mas que

poderia ser entendido aproximadamente como “intelectualidade sem vinculações”. Concretamente essa posição voltava a fazer da verdade o privilégio de um certo número de diplomados e de especialistas em sociologia. Não é de estranhar que sua obra tenha sido favoravelmente acolhida e que se tenha visto nele o “criador” da sociologia do saber...

Com efeito, não se sabe porque os intelectuais, na medida em que exprimem, em suas obras, não apenas o pensamento de outros grupos, mas ainda seu próprio *caráter social de intelectuais*, teriam por isso uma perspectiva menos parcial do que não importa qual outro grupo profissional, advogados, padres, sapateiros, etc. Como estes, eles pertencem a uma classe social, a uma nação etc. e têm interesses econômicos gerais, particulares e individuais.

A obra de Mannheim nos parece ser menos uma etapa importante na sociologia do saber (o que tem de válido já se encontrava no livro de Lukács: *História e Consciência de Classe*, em que se inspira) do que a confirmação luminosa das teses fundamentais dessa sociologia.

A insuficiência das soluções de Durkheim, Weber, Lukács, Mannheim, tendo sido constatada, a resposta nos parece encontrar-se na síntese de dois grupos de considerações:

1) *Do ponto de vista da ação sobre o pensamento científico, as diferentes perspectivas e ideologias não se situam no mesmo plano.* Certos juízos de valor permitem maior compreensão da realidade do que outros. Entre duas sociologias antagônicas, o primeiro passo para saber qual das duas possui valor científico maior é indagar qual delas *permite compreender a outra como fenômeno social e humano, isolar sua infra-estrutura e iluminar, graças a uma crítica imanente, suas inconseqüências e seus limites.*

Para ilustrar esse critério, citemos um exemplo já mencionado noutra perspectiva por Gurvitch (em *La vocation actuelle de la Sociologie*), o do pensamento de Saint-Simon e de Marx. A existência duma influência do primeiro sobre o segundo é incontestável. Engels já a tinha assinalado; no entanto, o parentesco nos parece menos próximo do que pensa Gurvitch. Saint-Simon salientou, com extraordinária penetração, a importância histórica da luta de classes que domina a história da França desde o século XII. Notou a aliança de fato entre o Terceiro Estado e a Monarquia até Luís XIV e a reviravolta da política monárquica que, a partir desse rei, se apóia cada vez mais na nobreza para contrabalançar o Terceiro Estado, cuja potência aumentava continuamente. A possibilidade de chegar a uma justa análise em largas pinceladas desses fenômenos era natural num pensador que escrevia – aliás conscientemente – da perspectiva do Terceiro Estado, dos industriais e comerciantes – e que via na monarquia restaurada dos Bourbons, meramente um aliado ou um inimigo *possíveis*. Precisamente, porém, por causa dessa perspectiva, Saint-Simon nunca pôde encarar nem compreender a possibilidade de um antagonismo entre o proletariado e a burguesia. O acordo, a própria identidade dos interesses dessas duas classes constituem para ele um postulado implícito, uma verdade evidente, que não é preciso discutir ou provar. Entrevê claramente certo número de problemas que se propõem à classe operária: miséria, desemprego, etc. Mas divisa para eles uma única solução: a tomada de poder político pelos industriais.

Marx, ao contrário, vê na luta entre o proletariado e a burguesia a chave da vida social contemporânea e, ao mesmo tempo, a grande esperança da humanidade, a força que deve realizar o socialismo.

Limitando-nos estritamente ao plano científico, qual das duas posições é a melhor para a compreensão da realidade? Escolhendo a de Marx, parece-nos que é possível fazer valer um importante argumento. De sua perspectiva compreende-se a ideologia sansimoniana como fato social, em sua estrutura e seus limites, compreendendo-se sobretudo o próprio marxismo como ideologia proletária. Para Saint-Simon, entretanto, os interesses do proletariado e dos industriais eram idênticos, toda tentativa de divisar uma possível oposição entre essas duas camadas da população não podia ser senão demagogia, obra de agitadores, etc.

Do mesmo modo, entre a sociologia que preconizamos e um grande número de trabalhos de sociologia “objetiva” contemporânea há a mesma diferença. Compreendemos muito bem a infra-estrutura dessa sociologia, a utilidade parcial e no entanto efetiva de suas pesquisas concretas, a limitação cada vez mais estreita de suas possibilidades de compreender a vida social sob a influência do acirramento numa luta de classes que põe em questão a própria existência do mundo burguês. Os sociólogos objetivos, ao contrário, não logram, hoje menos do que nunca, compreender o pensamento marxista como fato humano e social e discutir seriamente, à luz dos fatos concretos, a verdade, o erro ou a mutilação parcial desta. Contentavam-se em censurar contra o marxismo, numa maneira geral e abstrata, seu caráter “escatológico” ou ainda “unilateral” e “estreito”. Deforma-se o pensamento de Marx e Engels, criando-se um adversário imaginário mais fácil de combater, indo-se até ao ponto de sugerir que se Marx tivesse conhecido tal e tal fato não teria sido marxista. Os exemplos são inúmeros, citemos apenas alguns.

Sorokin escreve seriamente que Engels “identifica classe social a grupos unifuncionais”, situando-o entre os pensadores para os quais a classe social é “grupo profissional, racial, lingüístico, etc.” Quanto a Marx, aprendemos “que ele nunca delineou uma concepção suficientemente nítida de classe social.” Entre os “marxistas” Sorokin demora-se sobretudo em Bukharin. Cita sua definição: “Uma classe social é uma coletividade de pessoas que desempenham o mesmo papel na produção e (sublinhado por nós) que mantêm as mesmas relações de produção com outras pessoas participando do processo de produção” e lhe contrapõe uma objeção no mínimo surpreendente: “Não é inteiramente exato, diz Sorokin, afirmar que todas as pessoas que desempenham o mesmo papel no processo de produção possuem renda e outras características psico-sociais e culturais semelhantes”. Seria preciso acrescentar que se Bukharin acreditasse nisso um só instante o segundo membro da frase seria inútil? Ele aí não se encontra *precisamente* para evitar uma definição que possuísse compreensão muito estreita e a extensão muito ampla, na base unicamente do “papel de produção”? Gurvitch transforma a diferença de acentuação e de preocupação, existente sem dúvida entre os escritos do jovem Marx e os da maturidade, numa oposição fundamental, ligando os escritos de juventude a Proudhon e a Saint-Simon e contrapondo-os a um assim chamado dogmatismo do segundo período; tudo isso num plano inteiramente abstrato e dogmático, sem a mínima referência à infra-estrutura do pensamento marxista nem aos fatos sociais que Marx pretende

explicar e em relação aos quais nos parece que deveria ser mostrado o seu “dogmatismo”. Moreno nos afirma sem um só argumento sem eu apoio que a “superseleção (sociométrica) torna-se análoga à mais-valia observada por Marx... A imagem alterada do fenômeno do lucro, nas relações econômicas, reflete a imagem alterada das seleções no plano interpessoal e intergrupal. A revolução social, considerada como fim das lutas sociais, representa um erro de interpretação sociológica... Seria interessante examinar como este novo aspecto do problema, se ele (Marx) o tivesse levado em conta, teria transformado sua teoria da revolução social. Parece, *em todo o caso* (sublinhado por nós), que haveria de apontar uma ação social revolucionária, não apenas às grandes unidades sociais, mas também às menores, aos átomos sociais, esses primeiros centros de referência e de repulsa, aptos a tornar a revolução verdadeiramente permanente”. Do mesmo modo, lemos no final do estudo de Gurvitch sobre Marx: “para manter o ponto de vista tão fecundo, tão matizado de sua primeira sociologia, Marx *teria sido forçado* (sublinhado por nós) a levar muito adiante seu *relativismo sociológico*. Deveria reconhecer que as relações entre os degraus ou camadas da realidade social, que distinguiria, também elas eram totalmente variáveis e que sua hierarquia, enquanto forças dinâmicas da mudança, se alterava sem cessar conforme os tipos de sociedade...” Somente assim teria evitado a cilada do “determinismo econômico” no qual finalmente caiu”.

À guisa de crítica, de seu pensamento, Moreno e Gurvitch não censuram Marx unicamente por não ter assumido os pontos de vista deles, pontos que “em todo caso” “Marx seria forçado” a adotar... Se não fosse Marx?

Assim sendo, a possibilidade de escolher, entre as diferentes visões do mundo, a que possui forma de compreensão mais ampla e cujos limites sejam menos estreitos, já constitui passo importante na direção de um conhecimento adequado da verdade. Não é menos certo que essa mesma perspectiva pode em princípio – e freqüentemente isso ocorre – encerrar também duas sortes de limitações:

a) as que resultam do fato de que certos aspectos da realidade, visíveis numa perspectiva reacionária que quase sempre é mais limitada e mais estreita, não o são da perspectiva da classe ascendente. O caso mais típico que conhecemos é a crítica pascaliana do racionalismo cartesiano e da esperança duma matemática universal, crítica incompreensível no século XVII da perspectiva do Terceiro Estado.

b) as que separam até a consciência possível, na perspectiva mais ampla, da adequação à realidade e que, sendo implícitas e não conscientes para o pensador individual, só se tornam manifestas progressivamente, pela evolução ulterior da história.

Não há meio algum de ultrapassar tais limites? Acreditamos que é preciso, para terminar este parágrafo, levar em conta um fator cuja importância, no trabalho de pesquisa, não é *negligenciável*, e que os sociólogos do saber deixaram em geral na sombra: esse fator é o indivíduo.

Não o grupo de intelectuais como tal, a “Freischwebende Intelligenz” de Mannheim, mas o indivíduo simplesmente, seja intelectual, operário, artesão ou burguês. É ele capaz de ultrapassar até mesmo os limites da consciência possível do grupo cuja perspectiva é mais ampla e matizada? Em verdade, sobre isso não

sabemos nada. O problema é puramente teórico. Nunca o encontramos no curso de nosso trabalho concreto de pesquisa e, se houve tais indivíduos, seu pensamento deve ter permanecido obscuro e sem influência; no máximo, outro pensador pôde tê-los desenterrado na qualidade de precursores duma perspectiva que só depois se tornou realidade social e espiritual. Um escritor que tivesse preconizado um Estado centralizado no século X, outro que tivesse visto a influência da vida econômica sobre a vida religiosa do século XV ou XVI, um pensador que tivesse desde o século XVII previsto a luta de classes entre o proletariado e a burguesia estariam neste caso.

Mas, no momento, pretendemos falar de um fenômeno de outro modo importante para a história e o desenvolvimento das ciências humanas. A possibilidade para o indivíduo, se este cumpre certas condições, de atingir, ainda que de um modo *excepcional* e no domínio do pensamento científico, um conhecimento que ultrapassa a consciência real de todas as classes sociais realmente existentes no momento em que vive; e isto: a) realizado uma síntese entre os elementos de verdade que perspectivas de várias classes diferentes deixam ver; b) conservando elementos de compreensão já expressos anteriormente por este ou aquele pensador, mas depois abandonados sob a influência de transformações sociais, econômicas ou políticas.

Antes de analisar essa possibilidade convém dizer desde logo que ela vale muito mais para o *pensamento científico* do que para obras filosóficas ou literárias, nas quais toda tentativa de síntese entre visões opostas do mundo conduz à falta de coerência e ao ecletismo. O homem de ciência, porém, deve compreender ao máximo a realidade; é o *único* critério legítimo para julgar o valor de sua obra. Se, para obter esse resultado, deve constatar uma totalidade de fatos cuja soma não é compreensível por *qualquer* das visões do mundo existentes, sua obra coloca aos filósofos um problema que eles provavelmente resolverão mais tarde, quando a evolução histórica criar condições favoráveis a essa solução.

Há dois anos escrevíamos a propósito das relações entre indivíduo e classe: “Sem conceber o pensamento e a consciência como entidades metafísicas, separadas do resto da vida individual, e social, não é menos evidente que a liberdade do pensador e do escritor é maior, seus vínculos com a vida social mais mediatizados e complexos, a lógica interna de sua obra mais autônoma do que pôde pretender admitir um sociologismo abstrato e mecanicista... Há sem dúvida muitas ocasiões para o pensamento do indivíduo ser influenciado pelo meio com o qual entra em contato imediato: essa influência pode entretanto ser múltipla: adaptação mas também reação de recusa ou de revolta, ou ainda síntese das idéias encontradas no meio com outras vindas do exterior etc.”

“A influência do meio pode ser também contrabalançada ou até ultrapassada pela influência de ideologias afastadas no tempo e no espaço. Seja porém qual for a determinação, trata-se de um fenômeno complexo, impossível de ser reduzido a um único esquema mecânico”.

Os grandes *representativos* são aqueles que exprimem, de uma maneira mais ou menos coerente, uma visão do mundo que corresponde ao máximo de consciência possível duma classe; é o caso sobretudo dos filósofos, escritores e artistas. Para o homem de ciência a situação às vezes se apresenta diferente. Sua tarefa essencial é chegar ao conhecimento mais vasto e mais adequado da

realidade. Ora, precisamente a mencionada independência *relativa* do indivíduo em relação ao grupo permite-lhe, em certos casos, corrigir os limites duma visão por conhecimentos adequados, contrários a esta mas perfeitamente compatíveis com outra visão real duma classe no conjunto do período histórico.

Vinculado por sua existência a um domínio particular da vida total do grupo (o domínio do pensamento teórico), tomado pela pesquisa da verdade como fator moral supremo, reencontrando em seu trabalho as teorias mais diversas, cada uma contendo uma parte mais ou menos grande da verdade, e excedendo sobretudo em desvendar as fraquezas das teorias adversárias, o indivíduo pode, em casos sem dúvida *excepcionais*, dar um passo importante na direção da verdade objetiva, passo que vai além dos limites atuais do grupo a que pertence.

Mas, para lograr esse resultado, precisa satisfazer a um conjunto de condições. Devemos brevemente enumerar, em primeiro lugar, as mais evidentes: 1º) Não acreditar que nas ciências humanas as dificuldades da investigação, por serem grandes, sejam contudo da mesma ordem que as das ciências físico-químicas, tratando-se apenas da penetração e boa vontade. Permanecer consciente do fato de que, além das *dificuldades comuns às ciências*, enfrentará aqui dificuldades específicas providas da interferência da luta de classes sobre a consciência dos homens, em geral, e sobre a sua própria, em particular. Interferência que logo de início há de descobrir em toda parte em que possa suspeitar da existência delas. 2º) Não hesitar em entrar em conflito com os preconceitos mais arraigados, as autoridades mais estabelecidas, as verdades aparentemente mais evidentes e, *antes de tudo*, não temer qualquer *ortodoxia* nem qualquer *heresia*; dois perigos que são *ambos igualmente grandes*. 3º) A ação do grupo sobre seu próprio pensamento e sobre o dos outros sendo *permanente e contínua*, não acreditar na suficiência da dúvida metódica prévia e única, que incide simplesmente sobre noções adquiridas e pré-noções conscientes. Sua primeira tarefa deve ser uma crítica rigorosa e sobretudo *permanente e contínua* de seus próprios resultados e dos avanços de seu próprio pensamento; atitude crítica que deve tornar-se uma disposição natural, uma segunda natureza para empregar a expressão de Pascal.

Contra as pré-noções implícitas, não há arma eficaz que possa suprimi-las de uma vez por todas; trata-se de um combate difícil, a ser recommçado todos os dias e que torna muito importantes os elementos fundamentais do método dialético nas ciências humanas.

4º) Para compreender e julgar todas as posições, a sua como a dos outros, convém reportá-las ao mesmo tempo à sua *infra-estrutura* social, a fim de entender sua significação, e *aos fatos que pretendem explicar* ou descrever para apreender a parte da verdade que possam conter.

Acresce ainda que, quando tiver realizado suas tarefas na medida de suas possibilidades, sem falar daquelas comuns aos trabalhos científicos em geral (precisão, eliminação de qualquer consideração pessoal, etc), quando tiver exercido seu espírito crítico contra sua própria posição, tentando corrigi-la sempre que sua reflexão ou as críticas dos adversários lhe revelarem fraquezas ou deformações, quando tiver então adquirido a impressão de haver logrado inserir seu pensamento na vida social concreta, ele se encontrará na situação geral do homem de ciência, a ter encontrado um conjunto de verdades aproximadas, a

espera de que outros investigadores venham depois dele continuar e ultrapassar sua obra.

Compreende-se, em consequência dessas considerações, a importância do tratamento do fenómeno das ideologias para o estabelecimento de um método científico para as ciências históricas e sociais. Resta-nos sublinhar alguns dos elementos que constituem esse método e que permitem lutar contra as deformações resultantes da ação de pré-noções implícitas.

4

Depois desse esboço esquemático do problema da objetividade nas ciências humanas, históricas e sociais, chegamos ao segundo grande princípio do método, o do carácter *total* da atividade humana e da ligação indissolúvel entre história dos fatos económicos e sociais e a história das idéias.

Axioma para o pensamento dialético, esse princípio é, o mais das vezes, inteiramente ignorado pela ciência não marxista. O método dialético é sempre *genético* e, como toda realidade humana é *ao mesmo tempo* material e psíquica, o estudo genético dum fato humano implica sempre tanto na sua história material quanto na história das doutrinas que lhes concerne. Nada é mais curioso do que o tema sempre retomado pelos adversários do marxismo que censuram a negligência das idéias e da vida espiritual de um método que tem como uma de suas teses fundamentais a de que basta estudar seriamente a realidade humana para sempre encontrar o pensamento, caso se tenha partido de seu aspecto material, e os fatos sociais económicos, caso se tenha partido da história das idéias.

Basta para isso mencionar o plano da maioria das grandes obras clássicas do marxismo. Em *O Capital*, uma grande parte deveria ser constituída pelos escritos publicados postumamente por Kautsky, sob o título *Teorias sobre a mais-valia* (em francês, *História das Doutrinas Económicas*); um bom terço da *Acumulação do Capital* de Rosa Luxemburgo é dedicado à história das teorias sobre a acumulação; no *Estado e a Revolução*, de Lênin, a análise da estrutura do Estado não se separa da história das teorias revolucionárias do Estado; do mesmo modo, na *História e Consciência de Classe* de Lukács, a análise dos fatos e a história das doutrinas económicas, sociais e filosóficas estão inextricavelmente ligadas.

Sem dúvida nos será contraposto que há muitas obras não marxistas que conferem um certo lugar à história das idéias mas, como observa Lukács, há entre elas e os trabalhos dialéticos uma diferença *fundamental*. Nos trabalhos não dialéticos, os capítulos consagrados às teorias, nas obras de sociologia ou de história e, inversamente, os capítulos consagrados ao estado social, à época histórica, quando se trata de história das idéias ou de literatura ou arte, apresentam-se como corpos estrangeiros, sobrepostos, inspirados frequentemente pela preocupação de erudição ou de informação geral. Para o pensador dialético, no entanto, as doutrinas fazem parte integrante do fato social estudado e não podem ser separadas senão por uma abstração provisória; seu estudo é elemento *indispensável* para a análise *atual* do problema, do mesmo

modo que a realidade social e histórica constitui um dos elementos mais importantes, quando se visa compreender a vida espiritual de uma época. A história da filosofia é, para o pensador dialético, um elemento e um aspecto da filosofia da história; a história dum problema, um dos aspectos tanto do próprio problema como da história no seu conjunto e a arma da crítica, como disse Marx, um passo para a crítica das armas.

Tomemos alguns exemplos ao acaso. Como compreender o crédito ou a família fora de sua gênese e como separar essa gênese da evolução das teorias sobre a legitimidade do juro, do pecado da usura, do casamento e da vida familiar?

Além do mais, que nos seja permitido tomar dois exemplos de nossas próprias investigações. É evidente que se entende melhor a filosofia de Kant ou a de Pascal se as vinculamos às suas infra-estruturas sociais, não é menos evidente porém que se avaliam melhor essas próprias infra-estruturas ligando-as, entre outras coisas, ao pensamento desses filósofos. Ademais, *uma e outra* se esclarecem se forem opostas, de um lado, às doutrinas individualistas que as precederam e às suas infra-estruturas; de outro lado, às diferentes interpretações das épocas seguintes e às condições econômicas e sociais que as influenciaram e, mais frequentemente, determinaram. Kant é melhor compreendido como filósofo da situação trágica na qual se encontra a burguesia alemã do século XVIII, aspirando a uma revolução que ela não poderia realizar, sobretudo se Kant for contraposto à interpretação do século XIX, àquela que denominamos “o mal-entendido neokantiano”, em que a supressão da coisa em si e do bem supremo exprime o pensamento de uma camada que, inspirando-se em Kant, não mais pretendia efetuar transformação social alguma.

Do mesmo modo, os *Pensamentos de Pascal* (e as tragédias de Racine) dificilmente podem ser aquilatados fora da estrutura social da França no século XVII, da situação trágica duma nobreza togada, dilacerada, de um lado, entre suas origens e suas ligações burguesas; de outro lado, por sua presente vinculação à monarquia que começava a separar-se do Terceiro Estado, dilacerada, por conseguinte, entre o pensamento e a afetividade. Esses *Pensamentos* dificilmente podem ser compreendidos fora da existência da corrente jansenista, expressão ideológica radical da visão do mundo dessa nobreza togada, e fora da perseguição desta corrente pela Igreja e pela monarquia. Além do mais, a autêntica significação do pensamento pascaliano se ilumina particularmente quando é oposto às interpretações racionalistas da burguesia revolucionária (Condorcet, Voltaire, separação entre o homem do amuleto e o homem da roleta) do século XVIII, à interpretação moderadora de Vinet que se propõe a temperar os “extremismos” de Pascal, à de Cousin que vê em Pascal um cético genial mas perigoso e anarquista, ambas interpretações duma burguesia solidamente instalada no poder, hostil a todo extremismo, enfim à interpretação irracionalista de Chestov, no século XX, rigorosa contrapartida da interpretação racionalista, do mesmo modo que a burguesia em declínio é a contrapartida da burguesia revolucionária.

Compreende-se assim porque nunca houve na França discípulos de Pascal. A burguesia, no curso dessas três etapas (ascendência, poder e declínio) nunca pôde aceitar o pensador genial duma classe e duma ideologia desaparecidas com o regime.

A fertilidade e a importância desse princípio só podem ser ilustradas por análise concretas que ultrapassam o quadro desse estudo. Contentar-nos-emos em esboçar o desenho esquemático da evolução da sociologia no curso das últimas décadas.

No primeiro terço do século XIX e até por volta de 1930, a sociologia tomou um impulso considerável. Numerosas pesquisas concretas despertaram então a esperança de desenvolvimento quase ilimitado. Os grandes trabalhos dos durkheimianos na França, a sociologia do conhecimento na Alemanha, com Scheller e K. Mannheim, a de Max Weber, aos quais é preciso ajuntar os estudos históricos e econômicos profundamente transformados e influenciados pela sociologia (basta pensar em Mathieu, Marc Bloch, H. Pirenne, Lamprecht, Sombart, Troeltsch), tinham desvendado uma nova dimensão dos fatos humanos. Um campo considerável abria-se à exploração e à compreensão da vida espiritual e certos pensadores até imaginavam que a sociologia estava destinada a substituir as outras ciências humanas.

Os marxistas observavam no entanto este desenvolvimento com olho crítico e circunspecto. E não falo aqui da crítica de certas teorias, do reconhecimento ou não da recusa de certos resultados concretos dessas pesquisas. Divergências desse gênero fazem parte do desenvolvimento normal da vida científica e são o resultado natural duma liberdade de pensamento e de crítica *indispensável ao progresso do pensamento e do conhecimento*. A reserva dos marxistas visava antes de tudo o futuro da sociologia universitária e seus limites na compreensão dos fatos humanos. A importância da dimensão social no estudo desses fatos humanos, importância que os ideólogos da burguesia haviam descoberto no início do século XIX e que a ciência universitária acabava de utilizar *concretamente* no fim do século passado e no curso do primeiro terço deste, também Marx havia posto em relevo e, sobretudo, dela se servido concretamente em suas análises, desde 1840 – 1850, com uma penetração extraordinária. Mas ele também havia mostrado o condicionamento social das ciências sociais e históricas e a impossibilidade de ultrapassar certos limites na compreensão dos fatos humanos sem antes ultrapassar também os quadros da sociedade capitalista e servir – conscientemente ou não – por meio dessa própria investigação, aos interesses do proletariado.

Na realidade, o grande impulso da sociologia não marxista correspondia a uma época *precisa e limitada* na história da burguesia ocidental, época para a qual teóricos tão diversos como Sombart, Hilferding e Lênin sentiram a necessidade de um termo especial (Apogeu do capitalismo, Capitalismo financeiro, Imperialismo) e que nós caracterizamos pelos três seguintes traços:

a) A insuficiência do individualismo e das posições de livre concorrência para resolver os problemas econômicos, políticos e sociais, tornou-se manifesto para os próprios pensadores burgueses. As robinsonadas econômicas e literárias, que maravilhosamente haviam exprimido o pensamento burguês ainda no início do século XIX, no final deste já tinham sido ultrapassadas não apenas pelos sistemas dos doutrinários mas também e sobretudo pelas transformações reais da economia e da sociedade. Era, no plano social, a da transformação política e sindical da classe operária, no plano político, a da exploração do globo pelas grandes potências. Em literatura, de Balzac a Zola, Goriot, Gobseck, Rastignac, Nucingen, são substituídos pela Bolsa, a mina, a terra, a grande loja, etc. Em ciências humanas, a sociologia, ciência dos grupos, disputa o terreno com a psicologia individual.

b) A despeito das transformações, a burguesia ocidental se encontra ainda no comando duma ordem social vigorosa e viável, que ainda não entrou em sua fase de declínio: sua dominação está solidamente estabelecida, as ameaças socialistas são teóricas e longínquas, a política dos partidos operários e dos sindicatos é reformista (apesar de sua ideologia aparentemente revolucionária), a colaboração das classes na Europa ocidental constitui, enfim, uma realidade. É porque a ideologia da classe burguesa possui ainda, ao menos em parte, um conteúdo real, uma função social efetiva, pois assegura o desenvolvimento das forças produtivas e da civilização, numa ordem social viável (embora injusta e baseada na exploração do homem pelo homem). Assim, como toda classe que ainda cumpre uma função social autêntica, ela pode compreender certos aspectos essenciais da realidade.

c) Para ser preciso, é mister no entanto acrescentar que a ideologia da burguesia, seus valores e sua noção de ordem tinham-se tornado totalmente conservadores (como a própria ordem burguesa) e diferiam *qualitativamente* de assegurar por sua ação a marcha progressiva da humanidade.

Os ideólogos otimistas da burguesia revolucionária e pós-revolucionária, os Condorcet, Saint-Simon, Lessing, Kant, são substituídos pelos grandes pensadores pessimistas, desde Schopenhauer que apenas anuncia o imperialismo até Burckhardt e Th. Mann que o exprimem e a Spengler que já anuncia a fase de declínio. Os últimos nomes são alemães ou de língua alemã. Com efeito, a Alemanha representa, entre os grandes países ocidentais a sociedade menos equilibrada, a mais frágil e, implicitamente, a mais sensível às ameaças do futuro.

O pessimismo porém desses pensadores permanece em último plano, é o pessimismo pensado e não o desespero *atual* e *vivido*. Kierkegaard é ainda um excêntrico isolado e mal compreendido; mais tarde, Kafka morre obscuro e desconhecido. É a fase de declínio da burguesia que fará deles retrospectivamente os grandes pensadores tais como hoje os vemos. No plano filosófico, no fim do século XIX, um pensador tão representativo como Hermann Cohen acredita ainda defender contra o próprio Kant o espírito vivo do

pensamento kantiano, suprimindo a idéia do bem supremo, pois, como ele mesmo diz, “não precisamos desse mundo melhor” .

Esse conjunto de fatos explica tanto as possibilidades como os limites da sociologia universitária no curso do período estudado. Ela nos deu certo número de estudos concretos que constituem aquisição definitiva das ciências sociais, embora a explicação dos fatos sociais se choque em toda parte com um limite intransponível: a tendência consciente ou não consciente para evitar toda explicação pela luta de classes e – dada a ligação do marxismo com o materialismo histórico – uma tendência menos forte para subestimar a importância dos fatores econômicos na compreensão dos fatos humanos. A título de exemplo, Max Weber, que põe em relevo a relação entre a mentalidade protestante e o capitalismo, admite naturalmente ser a primeira fator determinante, embora os fatos que ele maravilhosamente isolou se expliquem do mesmo modo pela hipótese inversa e, sobretudo, por aquela, mais verossímil, de uma *realidade humana total, exprimindo-se em todos os planos da vida social*. Os durkheimianos, com a exceção de dois livros de Halbwachs, quase nunca utilizam em suas explicações a existência de classes sociais, sendo provavelmente a tendência para evitar esse problema que os conduziu a consagrar tão grande número de seus trabalhadores ao estudo de sociedades primitivas, onde ainda não se realizara a diferenciação em classes. São aliás essas mesmas causas as responsáveis pelo pouco de informação que a soma enorme de estudos sobre as sociedades totêmicas trouxe sobre seu modo de produção e sua vida econômica. No entanto, a despeito desses limites, os estudos de Max Weber, de Durkheim, Mauss, Halbwachs, Lévy-Bruhl, Davy, Fauconnet, representam considerável contribuição para a compreensão da vida social; sem dúvida, a essa tradição de pesquisas concretas é preciso vincular os estudos de certos pesquisadores que hoje continuam seus trabalhos. Basta mencionar na França, F. Lê Brás e Cl. Lévi-Strauss.

Não é menos verdade que nem Max Weber nem o durkheimianismo tiveram continuadores (o último é cada vez mais seguido apenas em pesquisas puramente etnográficas). Há entre a sociologia dos anos 1890 – 1930 e o que Gurvitch chama, numa obra coletiva que dirigiu *A sociologia no século XX*, uma ruptura fundamental que nos parece paralela tanto à ruptura filosófica entre o grande período do racionalismo universitário e o existencialismo contemporâneo, como à ruptura literária entre os últimos grandes escritos da burguesia, os Gide, Th. Mann, R. Martin du Gard, etc., e o grande escritor de nossos dias, Kafka; paralela, sobretudo, à passagem econômica e social da burguesia da Europa ocidental da fase imperialista para a fase do declínio. Com a exceção de certos especialistas que perpetuam uma antiga tradição de pesquisas concretas, a sociologia contemporânea perde cada vez mais contato com a realidade.

Já mencionamos a insuficiência dos novos métodos descritivos da sociologia contemporânea, da separação entre o pensamento teórico e a investigação concreta. O fato comum a essas tendências aparentemente diferentes e mesmo opostas é a *eliminação progressiva de toda elemento histórico*

no estudo dos fatos humanos. Donde, no plano teórico, uma tendência cada vez mais pronunciada, de substituir a sociologia por uma espécie de pseudopsicologia que deforma tanto mais os fatos quanto elimina todo fator histórico e social da vida psíquica dos indivíduos; tenta-se fazer desta a chave da explicação dos fenômenos globais. Na obra já citada, König diz isso explicitamente; depois de ter firmado que hoje é possível reduzir “ao mesmo plano” Tarde e Durkheim, substituindo a distinção entre representações individuais e coletivas por uma “psicologia social” e pela “distinção muito mais simples entre os conteúdos de consciência puramente individuais e aqueles orientados para o social (sozialausgerichtet), nos ensina que esses últimos antes de tudo “se distinguem por uma certa coerção” que “se torna ao mesmo tempo causa de sua repetição infinitesimal, de sorte que no final a realidade histórica e social aparece como uma relação moral de natureza específica” (p. 23). Assim, a realidade histórica e social se reduz para König à repetição indefinida de processos psíquicos e morais individuais. Não é de admirar que assim continue ao definir claramente seu método: “Da mesma maneira, retira-se o problema da crise de seu *contexto histórico-filosófico geral* (geschichtsphilosophisch) (sublinhado por nós); ele é concretizado e reportado (wird überbunden) “a fenômenos individuais e a situações individuais precisamente desenhadas. O infinitesimal decisivo que encontramos no fim de nossos desenvolvimentos será o fenômeno da adaptação (respectivamente a falsa ou a não-adaptação)” (p. 23).

“A dificuldade encontrada pelo marxismo pode ser resumida numa única frase: sua ignorância da estrutura sociodinâmica autônoma da sociedade moderna” (p. 76). A experimentação sociométrica visa transformar numa nova ordem a antiga ordem social” (p. 51) “Como um bebê, a humanidade só amadurecerá passo a passo; unicamente na medida em que uma consciência sociométrica remodelar gradativamente nossas instituições sociais é que a humanidade há de encontrar a estrutura social capaz de servir de quadro a uma sociedade universal” (p. 74).

Constatamos assim no grande desenvolvimento contemporâneo da microssociologia o fenômeno exatamente contrário ao que caracterizava a sociologia dos anos 1880 – 1930. Havia então uma tendência de substituir a psicologia individual pelo estudo dos grupos sociais; hoje assistimos à sociologia voltar e, em alguns pesquisadores, quase se identificar à psicologia individual, na medida em que esta considera o homem em relação com seus próximos. Não se trata aliás de negar toda utilidade às pesquisas efetuadas pela “ciência das relações”, desenvolvidas por von Wiese e seus alunos, assim como por certos estudos sociométricos. Mas, nos melhores casos, são estudos de *psicologia social* que conscientemente eliminam toda análise *concreta* dos fatos humanos no seu *conteúdo* e *na sua realidade histórica* e que, por isso mesmo, se tornam ideológicos e deformantes desde que se apresentam como “sociologias” ou como “ciência d vida social”.

A microssociologia é a-histórica. Outros teóricos concebem uma história sem estrutura. Na França, Gurvitch desenvolveu uma sociologia “hiperempirista-

super-relativista” que reconhece a utilidade de obras macrosociológicas mas se abstém de estabelecer uma *hierarquia objetiva e concreta* dos grupos, indispensável para uma análise real e *concreta* das estruturas da vida social. Não somente recusa o materialismo histórico mas ainda se contenta, ao mencionar a obra de Max Weber, com a lacônica observação: “muito barulho para pouca coisa”. Enumera 15 critérios *não hierarquizados* para a classificação dos grupos e 3 formas de socialização, discutindo múltiplas teorias sociológicas no abstrato (criticando, muitas vezes a justo título seu caráter unilateral) sem nunca ligar uma delas à sua infra-estrutura histórica e social.

É óbvio que todo conteúdo concreto desaparece nesta noite de abstração “super-relativista”.

Ao psicologismo e relativismo se acrescentam ainda as deformações ideológicas no *conteúdo* da pesquisa. Citemos um caso particularmente típico. Num artigo dedicado aos métodos de estudo da população industrial, Brepohl, um dos sociólogos mais conhecidos da nova geração alemã, depois de ter sublinhado com muita insistência a necessidade de estudos objetivos, sem preconceitos (Voraussentzungslös) etc., apresenta, à guisa de conclusão, o esquema dum estudo dividido em 4 parágrafos: as estruturas (Gebilde), as normas, as formas e os valores. O parágrafo 1º prevê “a família, o indivíduo, a parentela (die Sippe), a comunidade de empresa, a comuna, o grupo religioso, os grandes espaços: país e povo”.

Em seu esquema de estudo “objetivo” e sem preconceito da população industrial, Brepohl simplesmente “omitir” a classe social.

Assim, teorias psicologistas e microsociológicas, super-relativismo, deformações ideológicas, métodos descritivos, tudo conduz a deformar no mesmo sentido a realidade humana, mascarando seu caráter histórico e transformando os verdadeiros problemas, o das leis da evolução e da significação do fato individual no *conjunto espaço-temporal*, em descrição de minúcia sem contexto, no seio de um conjunto que se admite implicitamente rígido e susceptível (no melhor dos casos) apenas de mudanças imperceptíveis. Como diz König, “retira-se o fenômeno de seu contexto histórico” e estuda-se o “infinitesimal”, não mais sob o ângulo da filosofia da história mas sob o da “adaptação” (à sociedade capitalista bem entendido). Uma sociologia que não pode mais compreender mas ‘domesticar’.

Inútil dizer que nos defrontamos com as repercussões do fato de que a sociedade capitalista da Europa ocidental entrou na fase de declínio. Permitimo-nos ditar ainda algumas apreciações sobre a sociologia contemporânea por seus próprios representantes nos Estados Unidos, apreciações nas quais o elemento de autocritica foi possível precisamente porque o capitalismo nos Estados Unidos ainda está vivo e no seu apogeu, embora sofra as repercussões da situação conjunta do capitalismo mundial.

No volume coletivo intitulado *A sociologia no século XX*, o primeiro artigo escrito por Huntington Claims tem como título: “Sociologia e Ciências Sociais”. Ele nos ensina que: “a sociologia foi e permanece ainda hoje uma ciência descritiva, não dá explicação e, do ponto de vista lógico, seus enunciados são todos de igual importância, um não podendo servir de base para os outros. É uma ciência diretamente fundada sobre fatos dispersos que não são unificados pela aplicação duma hipótese geral; como outrora observou Aristóteles, tais fatos poderiam ter sido de outra sorte. Quando hipóteses verificáveis forem aceitas em sociologia, ela se tornará uma ciência explicativa e seus enunciados se integrarão num conjunto. Até que isso se produza, a tarefa específica da sociologia se reduzirá a classificar”. Em outro artigo do mesmo volume, Sorokin, ao tratar da *Dinâmica sócio-cultural e evolucionismo*, constata a ruptura radical entre a sociologia do século XIX e a do século XX. A primeira era dominada pela idéia duma evolução linear (é assim que Sorokin chama a idéia de progresso; tal “dogma” Sorokin descobre em toda parte das ciências humanas, até na arqueologia e na pré-história, sob a forma de “fases estandardizadas do paleolítico, neolítico, idade do cobre, idade do bronze, idade do ferro e idade da máquina”. Felizmente no século XX, a sociologia libertou-se das teorias da marcha para a frente “que se tinham revelado pouco produtivas” e “os pesquisadores atentaram para outros aspectos de transformações sócio-culturais e, antes de tudo, para seus caracteres constantes e reiteráveis: forças, processos, relação e uniformidade”. Passando em revista os sociólogos que se preocuparam em dar relevo aos traços essenciais da vida social, percebemos que alguns foram até buscar “*constantes variáveis*” (sublinhado por nós), como a densidade e o volume da população”.

Quanto à estatística e à monografia, deixemos falar E. W. Burgess, que, no volume citado, trata dos métodos de pesquisa em sociologia. “Qual é na pesquisa sociológica a importância desses dois métodos fundamentais: estatística e monografia?” Eis a questão que se propõe estudar. Depois de enumerar as dificuldades com que se defrontam esses métodos, o autor nos informa que certos pesquisadores “admitiram aberta ou tacitamente que esses obstáculos não podem ser ultrapassados, partindo então à procura de domínios onde não se apresentassem”; são os autores que fazem “ecologia humana” e “não se interessam pelos problemas de comunicação e de civilização.” “Uma segunda solução” foi adotada por aqueles que escreveram “uma série de estudos descritivos trazendo materiais concretos, interessantes e convincentes, embora não se esteja seguro que outro observador fizesse o mesmo relatório ou chegasse à mesma conclusão”. Outros, enfim, reconheceram que a “equação pessoal do investigador, se é difícil de ser eliminada em ciências físicas e biológicas, era quase impossível de ser dominada em ciências sociais”.

Fora do método “nomotético” dos tipos ideais que ele liga sobretudo aos sociólogos da época clássica, “Simmel, Tönnies, Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber e muitos outros sociólogos franceses e americanos da geração seguinte”, Burgess cita o método “ideográfico” “que estuda casos individuais naquilo que possuem de individualizado e completo”, método introduzido em sociologia por Thomas e Znaniecki; “somente”, escreve ele, “estes não atingiram inteiramente

seu objetivo... Seu esquema conceitual não era, sequer e, sua grande parte tirado dos dados que tinham reunido; de outro lado, esses dados não verificavam seus conceitos e suas hipóteses de maneira precisa e convincente”.

Enfim, depois de ter constatado que “os métodos estatísticos especialmente adaptados às exigências sociológicas não foram ainda totalmente elaborados”, Burgess indica uma obra que teria logrado expor “as principais transformações econômicas, sociais e políticas da sociedade americana de 1900 a 1929”, o *Recent Social Trends*.

Não se poderia confirmar de melhor maneira o que já dissemos nas páginas precedentes. A pesquisa empírica (monografias, estatísticas, inquéritos, etc.) depende dum sistema de conjunto e só responde às questões que lhe coloca o sociólogo. Não decide ademais sobre a importância dos diferentes fatores da vida social. A enorme maioria das pesquisas desse gênero, entre as que podemos ler nas revistas da língua alemã ou francesa (e as resenhas de trabalhos de língua inglesa que nelas encontramos), são de tal modo feitas que fecham o acesso à compreensão dos grandes processos sociais e históricos, focalizando, *no melhor dos casos*, o interesse dos leitores nos problemas gerais de psicologia interindividual: distância social, integração, sentimento de responsabilidade, etc. Na maioria desses estudos, teóricos ou empíricos, da sociologia contemporânea, toda realidade concreta, social e histórica tende a desaparecer completamente. Desde 1923, Lukács escrevia: “O método monográfico é o melhor meio de fechar o horizonte diante do problema”.

O pensamento burguês em declínio é incompatível com teorias sociológicas que penetrem ainda que pouco na realidade humana. Os investigadores que atingem o real, embora conservadores, permanecem sem eco. O reconhecimento social, no plano moral, dirige-se aos filósofos do desespero, no plano científico, às teorias “formais”, aos pesquisadores de “constâncias” e ao “hiperempirismo super-relativista”. Atrás da intenção científica, não é difícil entrever a renúncia, a confissão de impotência. Eis porque importa lembrar uma vez mais que, no domínio das ciências humanas, o desejo de compreender a realidade exige do investigador a coragem de romper com os preconceitos conscientes ou implícitos, de ter sempre presente que a ciência não se faz da perspectiva deste ou daquele particular, nem duma posição exterior e pretensamente objetiva, que supõe a eternidade das estruturas fundamentais da sociedade atual, mas da perspectiva da liberdade e da comunidade humana, a perspectiva do homem e da humanidade.

Se passamos agora ao estudo da sociologia marxista, convém dizer desde logo que poderemos apenas iniciar alguns passos esquemáticos, pois a história do marxismo exige enorme trabalho de documentação e síntese. É no entanto de admirar que, salvo desconhecimento nosso, esse trabalho nunca foi empreendido, ou, ao menos, tentado em seu conjunto. Um grande número de problemas especiais poderia esclarecer-se graças a tal estudo. Parece-nos evidente, por exemplo, que na discussão entre Lênin e Rosa Luxemburgo, aquele reflete o mais

das vezes a experiência russa, enquanto Rosa Luxemburgo desenvolve suas teorias à luz da experiência alemã. Se Lênin insiste na importância do partido revolucionário da Revolução, enquanto Rosa Luxemburgo desconfia do partido e vê na espontaneidade das massas o fator essencial, essa divergência se esclarece particularmente se lembrarmos que, na Rússia da época, havia um partido organizado enquanto na Alemanha o único partido socialista era reformista; Rosa Luxemburgo apoiava-se pois na radicalização de certas camadas proletárias a fim de lutar contra a direção do partido. Compreende-se do mesmo modo as críticas de Rosa Luxemburgo, em 1918, contra a reforma agrária da Rússia, se recordarmos que na Alemanha, país industrializado, a questão camponesa era muito menos importante do que na Rússia. Enfim, a célebre controvérsia sobre a acumulação, na qual Rosa Luxemburgo sustentava a existência de um limite *econômico* para o desenvolvimento do capitalismo, limite que negavam os teóricos russos, se explica, ela também, pela dupla consideração do fato que:

a) A Alemanha era um país no qual o capitalismo estava em seu auge e aproximava-se deste limite *econômico*, enquanto na Rússia ele havia apenas iniciado seu desenvolvimento;

b) Os limites *políticos* do desenvolvimento capitalista eram muito próximos na Rússia e muito afastados na Alemanha.

Fora desse exemplo particular, nós nos contentaremos de sublinhar dois fatos que nos parecem particularmente importantes.

O pensamento dialético acentua o caráter total da vida social. Ele afirma a impossibilidade de separar seu lado material do seu lado espiritual. Entretanto, caso se acompanhe a história do pensamento marxista, encontram-se sempre discussões entre as correntes idealistas, mecanicistas, ortodoxas. Deixando de lado as posições que se afastam conscientemente do marxismo (Bernstein, DE Man, etc.) não é menos verdade que, no interior mesmo daquilo que podemos chamar ortodoxia, existem sempre oscilações entre as correntes que acentuam as ações humanas, suas possibilidades de transformar o mundo ou inversamente acentuam a inércia social, as resistências do meio, as forças materiais.

Estas oscilações, que não se devem ao azar, também exprimem as transformações sociais, as modificações das condições de ação do movimento operário.

Todas as grandes obras marxistas que dão ênfase às forças do homem, às suas possibilidades de transformar por sua ação a sociedade e o mundo, se situam nas grandes épocas revolucionárias, em volta dos anos de 1848, 1871, 1905, na Rússia, e em 1917. Basta mencionar os escritos filosóficos do jovem Marx (1841 – 46) sua brochura sobre a guerra civil em França (1871). *O Estado e a Revolução*, de Lênin (1917) a *Juniusbroschüre* de Rosa Luxemburgo (1916) e *História e Consciência de Classe* de Georg Lukács (1917 – 22).

Inversamente, as épocas de estabilização da ordem existente, épocas em que o movimento operário deve se defender contra um adversário poderoso, algumas vezes ameaçador, em todo caso solidamente instalado no poder, produzem naturalmente uma literatura socialista que dá ênfase ao elemento “material” da realidade, aos obstáculos a superar, ao pouco de eficácia da consciência e da ação humana. Confessamos ter ficado surpresos, lendo o artigo sobre o jovem Marx, de Gurvitch (artigo que levanta uma oposição onde não vemos senão uma diferença de tom entre os artigos do jovem Marx e aqueles da segunda parte de sua vida, ao ver que as únicas explicações “históricas” dessa diferença são, para Gurvitch, a “Polêmica com Proudhon” e o “ambiente intelectual” no qual colocou “o estudo aprofundado da economia política clássica e especialmente de Ricardo”. As esperanças despertadas pela Revolução de 1848, a mudança de situação resultante da derrota do movimento proletário, durante essa Revolução, nos parecem entretanto ter outra importância.

Enfim, para encerrar estas observações, das quais não ignoramos o caráter esquemático, mencionamos ainda que, num ponto importante, o fato de ter estudado sobretudo o aspecto econômico da vida social e de ter negligenciado o estudo das ideologias, nos parece ter causado um importante erro de apreciação. Trata-se da teoria do capital financeiro do imperialismo. No plano econômico, os estudos de Hilferding e Lênin eram notáveis. Parece-nos porém que é o fato de se haver limitado ao aspecto econômico da realidade que incitou os pensadores do movimento operário a ver, no imperialismo europeu dos anos 1900 – 1915, “a última etapa do capitalismo”. Uma análise da vida ideológica dessa época teria provavelmente permitido ver melhor a realidade, e, principalmente, a vitalidade que o capitalismo da Europa ocidental possuía ainda até 1925, 1930 e mesmo até 1939, quando se iniciou o verdadeiro período de declínio. A passagem no plano ideológico de Nietzsche e Bergson a Heidegger, Jaspers, Sartre, a descoberta de Kafka e Kierkegaard, são sintomas que esclarecem a evolução da vida econômica e social, de modo que sua significação não pode ser compreendida, por sua vez, senão através desta.

Acrescentemos enfim que hoje em dia o desenvolvimento da filosofia e da sociologia marxista se encontra, pelo menos na Europa, limitado por um conjunto de fatores econômicos e sociais. O aspecto concreto que toma em nossos dias a luta entre o proletariado e a burguesia, as dificuldades com que se defronta, depois de 1925 – 26 (época em que o regime capitalista superou a crise de 1917 – 18), o movimento revolucionário, a importância que teve na URSS o problema militar e aquele das relações com os países capitalistas, a influência da URSS sobre a vida ideológica do movimento operário europeu, tudo isso desenvolveu, no proletariado, um espírito rígido de disciplina, extremamente desfavorável à pesquisa e à vida intelectual. Eis porque fora das grandes obras clássicas do marxismo, anteriores a 1920, o número de análises e pesquisas novas e verdadeiramente importantes é bem reduzido, vindo na maioria das vezes de pesquisadores não arregimentados ou de pensadores que, como Lukács ou Varga, chegam até a renegar suas próprias obras.

Esta crise das ciências sociais que, embora de natureza diferente, existe todavia tanto de um lado como do outro da barricada, cria uma situação paradoxal e lamentável, parece-nos suficientemente ilustrada pelo fato de que, entre outros, um fenômeno social como o fascismo não foi ainda seriamente analisado nem pela sociologia marxista nem por sociólogos não dialéticos e isso a despeito dos doze anos do regime nacional-socialista na Alemanha, a despeito da guerra e da atualidade que o problema ainda apresenta aos nossos dias.

Esperamos que as considerações precedentes tenham acentuado de modo suficiente a diferença entre o método das ciências físico-químicas e o das ciências sociais e humanas. Acrescentemos somente que, vistos sob o aspecto das relações *mais gerais* entre a teoria e a ação, os dois domínios da pesquisa científica se aproximam de novo, pois, se as ciências físico-químicas podem ser independentes de todo juízo de valor, é porque a unanimidade referente à necessidade de aumentar os poderes do homem sobre a natureza nela se realiza. Sendo neste plano o acordo entre os juízos de valor uma realidade, a unidade entre o pensamento e a ação é real, de modo que não precisa ser explicitamente discutida. É claro para todos que as ciências físico-químicas e naturais, embora desinteressadas, servem para dominar e transformar o mundo.

Em ciências sociais, ao contrário, o fato de que importantes grupos sociais têm interesse em manter a ordem existente e em impedir toda transformação social age sobre a própria natureza do pensamento histórico e sociológico. Exigindo uma ciência social livre de todo preconceito, afirmando consciente e abertamente o caráter histórico e passageiro da ordem social atual, exprimindo a esperança de submeter a vida social à consciência e à ação do homem e dar-lhe instrumentos intelectuais para realizar os valores humanos universais, tenta-se simplesmente realizar nesse domínio uma relação do pensador com o conjunto da vida social tão desprovida de ingerências estranhas, tão objetiva como a que já existe realmente no domínio das ciências naturais e que se pode designar por um único nome: a unidade do pensamento e da ação.

Perguntar se as ciências sociais devem ser dialéticas ou não é simplesmente perguntar se devem compreender ou deformar e mascarar a realidade: eis, a despeito do aspecto diferente e *em aparência contrário*, a mesma luta que no século XVII conduziam os físicos contra os interesses particulares das forças ligadas ao passado e à Igreja, a luta contra as ideologias particulares por um conhecimento livre, objetivo e humano.

III

AS GRANDES LEIS DE ESTRUTURA

- 1) *Determinismo Econômico*
- 2) *Função Histórica das Classes Sociais*
- 3) *Consciência Possível*

O conhecimento da vida histórica e social é uma *tomada de consciência* do sujeito da ação, da comunidade humana. A deformação cientificista não começa apenas quando se tenta aplicar ao estudo dessa comunidade métodos emprestados às ciências físico-químicas, já se encontra no fato de se considerar essa comunidade como *objeto* de estudo. As outras conseqüências do cientificismo decorrem, mais ou menos necessariamente, desse erro epistemológico fundamental.

Isso não significa todavia ser necessário renunciar, no domínio das ciências humanas, a toda objetividade. Pois existe não somente uma *ciência verdadeira*, mas também uma *consciência verdadeira ou falsa*; o esforço de realizar no plano da sociologia e da história a *adequatio rei* (sob a condição de interpretar a palavra “res” não como “objeto” ou “coisa” mas como *realidade* no sentido mais vasto) *et intellectus* demanda tanto espírito crítico e rigoroso como aquele das ciências físico-químicas. As condições em que se exercem esse rigor e esse espírito crítico são apenas diferentes, *sobretudo* porque não pode haver ao mesmo tempo consciência *verdadeira e parcial*, sendo a predominância da categoria da totalidade a garantia do princípio científico no conhecimento da vida social (esta *entre outras* porque a *tomada de consciência* já modifica por ela mesma, e não somente pelas suas aplicações “técnicas” a estrutura da sociedade.). O segundo preceito do método cartesiano “dividir cada uma das dificuldades... em tantas parcelas que forem possíveis e requeridas para melhor resolvê-las”, válido até certo ponto na matemática e nas ciências físico-químicas, mostra-se inutilizável em ciências humanas onde o progresso do conhecimento não caminha *do simples ao complexo*, mas do abstrato ao concreto por uma oscilação contínua entre o conjunto e as partes.

Tendo já estudado, no capítulo precedente, as condições fundamentais do pensamento histórico, o problema das deformações ideológicas e o da unidade entre o pensamento e os outros aspectos da atividade humana, tentaremos agora esboçar em linhas gerais e esquemáticas três grandes elementos da estrutura da vida social: a particular importância da vida econômica, a função histórica predominante das classes sociais e a noção de consciência possível.

Parece que houve marxistas que afirmaram a importância “única” e “exclusiva” dos fatores econômicos ou, pelo menos, dos fatores materiais sobre o conjunto da vida social. Em verdade nunca os encontramos, mas devemos também acrescentar que estamos longe de ter lido a literatura marxista inteira. Autores importantes dentre os que conhecemos e que concederam o maior peso aos fatores econômicos e sociais, Pirenne, Max Weber, por exemplo, eram freqüentemente estranhos e até hostis ao marxismo. Certos marxistas “mecanicistas”, como Lafargue e N. Bukharin, sem dúvida subestimaram a importância de fatores intelectuais, mas são raros e, desde o aparecimento de suas obras, as reações no campo marxista não se fizeram esperar. Conhecemos no entanto um grande número de obras que combatem um marxismo *imaginário*, cada vez afirmando contra ele a importância dos fatores ideológicos que nenhum pensador sério poderia negar.

Situação tão compreensível como paradoxal, diante da qual nos será permitido não continuar uma polêmica estéril e abordar de conjunto o próprio assunto.

Há na vida dos homens, não uma importância “única” e “decisiva” etc., mas um privilégio qualquer ligado aos fatores econômicos? De direito: NÃO; de fato e na história tal qual se desenvolveu até nossos dias: SIM. Isso precisamente porque o indivíduo humano assim como a sociedade são fatos totais em que não se pode recortar camadas privilegiadas. O homem é um ser vivo e consciente, situado no mundo ambiente de realidades econômicas, sociais e políticas, intelectuais, religiosas, etc. Sofre a ação global desse mundo e, por sua vez, reage sobre ele. É o que chamamos uma relação dialética. Precisamente porque não há na consciência do indivíduo – salvo exceções bastante raras – compartimentos estanques, subtraídos às influências do resto de sua personalidade, constituirá sempre uma unidade *mais ou menos* coerente. Isto basta para explicar e confirmar o privilégio da ação dos fatores econômicos na história passada e contemporânea, pois os homens são constituídos de tal modo que para amar, pensar ou crer, devem viver, nutrir-se e vestir-se. Esses domínios da atividade humana *podem* sem dúvida ter muito pouca ação sobre o pensamento e outras atividades, mas com a *condição de que a satisfação das necessidades a que correspondem seja amplamente assegurada, podendo os homens dedicarem a elas parte relativamente reduzida de sua atividade total*. Mas quer se regozije ou não, isto nunca ocorreu para a maioria dos homens. O povo, as classes oprimidas ou os membros das sociedades primitivas sempre viveram sob a necessidade, obrigados a conceder ao trabalho a maior parte do seu tempo e – no mundo moderno – presos pela insegurança e pelo temor permanente do futuro. Existem sem dúvida exceções individuais mas são extremamente raras e, salvo introduzindo o milagre na explicação da história, é preciso admitir que, para a enorme maioria do gênero humano a atividade econômica *sempre* teve uma importância *capital* para a maneira de sentir e pensar. Restam as classes dominantes: ora também elas dedicaram sempre grande parte de seu tempo e de

sua atividade a organizar a vida econômica, a defender seus privilégios. Além disso, é óbvio que na ausência de preocupações econômicas (notadamente num mundo em que o dinheiro é privilégio e onde, graças à miséria das massas a riqueza confere poder efetivo sobre os homens) cria um gênero de vida que, salvo exceções, agirá potentemente sobre a moral e o pensamento daqueles que se encontram nessa situação.

Basta pensar, a título de exemplo, na nobreza da corte sob o reino de Luís XIV, classe que não participava da produção, cujas rendas provinham, quer de terras e privilégios feudais, quer de honorários por funções mais ou menos fictícias, de donativos e pensões reais. Sua maneira de pensar será naturalmente influenciada por esse gênero de vida, onde predomina o consumo e não existe o trabalho por assim dizer. A nobreza da corte será em geral epicurista ou, às vezes, mística. Isso quer dizer que sua vida moral, orientada para o prazer ou desgostosa dele, se organizará naturalmente em relação a ele e não por exemplo, em relação ao trabalho, ao dever. De outro lado, no que concerne às relações entre os sexos, a moral da nobreza (que se exprime, entre outras formas, nas comédias de Molière) será muito mais livre e mais avançada do que a das outras classes, onde a atividade econômica do homem, sua capacidade exclusiva de dispor dos rendimentos e dos meios materiais fundavam sua supremacia e seus privilégios. Na corte, onde não trabalhavam nem os homens nem as mulheres, onde, para obter o favor real ou dos grandes senhores e as vantagens sociais e econômicas que comportavam, a mulher era muito mais eficaz e mais importante do que o homem, criava-se desse modo uma situação de que é fácil imaginar as repercussões sobre a maneira de julgar e de pensar a vida conjugal e extraconjugal.

Como introduzir aí o materialismo histórico? Seria possível objetar que é precisamente ausência da atividade econômica da nobreza que constitui, em nossa descrição, o fator decisivo para a maneira de pensar. A objeção, enquanto dirigida contra o materialismo histórico, não nos parece entretanto fundada. Pois o termo “econômico” deve ser tomado em seu sentido mais amplo; *maneira de obter rendimentos* pelo trabalho, pela força, pela exploração, pelo gozo de certos privilégios, etc. A estrutura de nossa análise conforma-se em todo caso com a célebre afirmação de Marx: “a existência social determina a consciência”, afirmação na qual acreditamos ser preciso dar às palavras “existência social” o sentido mais lato, sob a condição, bem entendido, de não torná-lo vago, conservando-lhe sempre uma estrutura precisa, conforme a realidade histórica do lugar e da época.

Quanto aos fatores propriamente ideológicos, no sentido estrito da palavra, ninguém poderia negar seguramente sua importância. No caso que acabamos de mencionar, é provável que os interesses *econômicos* da nobreza francesa devessem orientá-la para uma participação na vida econômica, como se deu na Inglaterra. Todos os esforços de Richelieu, nesse sentido, foram vãos e se chocaram contra preconceitos duma classe que acreditava faltar à sua dignidade misturando-se no comércio e na indústria. Somente, se tais preconceitos permaneceram tão fortes e tão vivos, cremos que isso se explica, por sua vez, pelo caráter longo e tenaz que teve, na França, a luta secular entre o terceiro estado e a nobreza, e também por uma política real que, a partir do século XVII,

assegurava amplas possibilidades econômicas para a existência de uma nobreza cada vez mais decorativa e parasitária.

Outro exemplo célebre é a passagem do mundo antigo ao mundo feudal. A despeito da enorme complexidade dum processo que se estende por vários séculos, o sociólogo é todavia levado a isolar duas transformações primordiais:

- a) A passagem dos trabalhadores agrícolas da escravidão para o colonato e
- b) A transformação dos colonos em servos.

A primeira deveu-se principalmente ao enfraquecimento do poder militar romano que secou a fonte de escravos baratos, solo que alimentava a economia escravista. Este fato obrigou os proprietários romanos, impossibilitados de comprar no mercado escravos adultos a um preço suficientemente baixo, a libertar os que já tinham, isto é, obrigou-os a dar-lhes certos direitos e, principalmente, um pecúlio próprio, embora guardando-os vinculados à terra. Por detrás dessa limitada “libertação” estava, em grande parte, a preocupação de dar aos escravos a possibilidade de fundar uma família, de ter e de criar seus filhos a fim de compensar a penúria dos mercados. É assim que a escravidão se transforma em colonato. A Igreja pôde aproveitar e favorecer esse movimento mas, do mesmo modo que não conseguiu nos Estados sulistas antes da Guerra da Secessão (a crescer-se que, atrás da supra-estrutura ideológica da Guerra de Secessão existia também a necessidade dos Estados industrializados do Norte se assegurarem de mão-de-obra livre e mercado interno), não logrou, por si só, assegurar o seu sucesso.

O colono não é todavia um servo. Entre eles a diferença reside notadamente na existência de um poder central, executivo e judiciário a que o proprietário ainda é obrigado a submeter-se. O que provocou o desaparecimento do poder central? É evidentemente o declínio da economia monetária e o retorno à economia natural. Um Estado que, por falta de dinheiro, deve pedir a seus funcionários que se façam pagar no local, não poderá impedi-los de militarizarem-se (devem estar armados para forçar os camponeses a pagar tributos ou a executar corvéias), nem de concentrarem entre suas mãos o poder executivo e judiciário, nem de tornarem seus encargos hereditários. No entanto, quais foram os fatores determinantes da passagem de uma economia parcialmente monetária a uma economia natural, no século VIII? Se Pirenne tiver razão, é preciso atribuir particular importância à conquista árabe do Norte da África e à recusa dos conquistadores de tolerar no Mediterrâneo a troca de produtos entre muçulmanos e cristãos. Se essa hipótese for correta (é pelo menos plausível, o que permite que a tomemos como base para uma análise metodológica), nos deparamos de novo com os fatores ideológicos. É no entanto muito provável que uma investigação mais completa sobre as razões e as causas dessa radical hostilidade entre árabes e cristãos (que deveria enfraquecer-se depois das Cruzadas) encontrará por sua vez fatores econômicos e sociais que a criaram e mantiveram por longos anos. Aqueles que estão familiarizados com as principais análises materialistas notarão em tudo isso um esquema conhecido. Há sem dúvida matizes pessoais em cada historiador, mas o materialismo dialético como tal nunca negou a influência dos fatores ideológicos. Simplesmente combateu toda tentativa de separa-los do resto da vida social concreta e de atribuir-lhes uma evolução *autônoma e imanente* em relação àquilo que se habituou chamar de infra-estruturas.

Isso nos conduz a dois problemas que é mister examinar: 1) o das “influências”; e 2) o da “autonomia relativa” dos diferentes domínios intelectuais.

1) Convém dizer aqui, uma vez por todas, que *as influências* de toda sorte explicam pouca coisa, para não dizer nada, no que respeita à *história do espírito*, e isso em virtude de duas realidades evidentes: *a escolha e as deformações*. Tornemo-las mais precisas.

Seja qual for o momento da história, todo escritor e pensador, do mesmo modo que todo grupo social, encontra a seu redor número considerável de idéias, de posições religiosas, morais, políticas, etc., que constituem tantas *influências possíveis*, dentre as quais escolherá um único ou um número pequeno de sistemas cuja influência sofrerá *realmente*. O problema que se coloca ao historiador e ao sociólogo não é pois de saber se Kant recebeu influência de Hume, Pascal, a de Montaigne ou de Descartes, ou ainda se o terceiro estado antes da Revolução sofreu a influência dos pensadores políticos ingleses, mas *por que sofreram precisamente essa influência e isto numa época determinada de sua história ou de sua vida*.

Além do mais, a atividade do sujeito individual e social se exerce, não apenas na escolha, mas também nas transformações que opera. Quando falamos na influência de Aristóteles sobre o tomismo, na de Hume sobre Kant ou na Montaigne sobre Pascal, quase nunca se trata do Aristóteles, do Hume ou do Montaigne reais e históricos, daquilo que efetivamente escreveram, viram, pensaram, mas do pensamento de Aristóteles, Hume e Montaigne tal como o entenderam Santo Tomás, Kant e Pascal, o que é uma coisa inteiramente diferente. Nós mesmos já analisamos um caso desse gênero, mostrando a profunda modificação que os neokantianos operaram no pensamento de Kant (contra o qual o próprio Kant já se defendera em sua declaração contra Fichte que pretendia filiar-se a ele). Fichte e os neokantianos jamais compreenderam essa declaração, que é entretanto clara, tendo dado origem entre eles à lenda tenaz de que Kant a escreveu sem ter nunca lido os escritos fichteanos.

É pois na estrutura econômica, social e psíquica do *grupo que sofreu influência* que é preciso encontrar suas principais causas, de sorte que ainda cabe às análises materialistas explicar as influências e não a estas substituir, na explicação, a ação dos fatores econômicos e sociais. Tomemos, a título de exemplo, dois momentos importantes da ação da cultura antiga sobre o pensamento ocidental: a penetração do pensamento aristotélico no século XII e o Humanismo no Renascimento.

É hábito explicar a profunda transformação da filosofia cristã no século XIII, a passagem do agostinismo para o tomismo, pela tradução e penetração na Europa dos escritos de Aristóteles, e pela influência que exerceram no espírito dos pensadores cristãos. Tal explicação nos parece insuficiente pois não nos diz:

1. Por que esses escritos foram traduzidos precisamente nesta época;
2. Nem por que a despeito das resistências iniciais, tomaram tão rapidamente essa importância na filosofia cristã.

As coisas se esclarecem particularmente, no entanto, se nos referirmos às profundas transformações sociais ocorridas na Europa no fim do século XII e no início do XIII, cujos traços principais são o desenvolvimento das cidades, do setor relativamente reduzido da economia monetária e do poder monárquico. O

agostinismo era uma filosofia particularmente adaptada a uma economia natural em que não havia nem poder central nem separação radical entre o poder temporal e o espiritual. O crescimento das cidades e o fortalecimento do poder central tornavam essa filosofia inteiramente desajustada à realidade vivida, suscitando a necessidade dum pensamento que deixasse um lugar *limitado* mas *real* ao poder temporal, à vida temporal e, implicitamente, à razão. É o desabrochamento da realeza que criou as condições para o triunfo da filosofia do mestre de Alexandre contra a filosofia aristocrática do platonismo agostiniano – acrescentemos que o aspecto mais radical do aristotelismo, o averroísmo, parece ter-se alargado precisamente nas regiões onde o comércio era mais desenvolvido: em Pádua, que era a Universidade de Veneza, e em Flandres. Certamente não é por acaso que os dois grandes nomes da Faculdade de Artes em Paris, no século XIII, sejam de Siger de *Brabant* e David de *Dinant*. – Numa tirada extrema, poder-se-ia dizer que o agostinismo é a filosofia de Canossa, assim como o tomismo abre o caminho para Agnani.

Do mesmo modo, o humanismo do Renascimento, a enorme importância que a cultura grega ganha no pensamento da Europa ocidental explicam-se pelo fato de que uma sociedade burguesa, não mais orientada para o além mas para o homem e para a terra, originara-se do seio da antiga sociedade feudal, encontrando nos escritos e nas obras da Antiguidade greco-latina, uma cultura e uma arte também voltada para a terra e sobretudo para o homem. São suas próprias aspirações e sua própria mentalidade que os humanistas encontravam nos escritos de Platão e Cícero; falavam grego e latim à espera de que o desenvolvimento da sociedade burguesa lhes permitisse dizer a mesma coisa na língua nacional. Se aliás a Antiguidade continuou por tanto tempo a ter para a Alemanha uma importância existencial (basta pensar em Goethe, Hegel, Hölderlin, Nietzsche) é precisamente porque a fraqueza da burguesia, o baixo desenvolvimento do capitalismo, a ausência duma revolução burguesa não permitiram aos pensadores alemães abandonar a Antiguidade para falar sua própria língua, como fizeram os ideólogos do terceiro estado na França e na Inglaterra. No fim do século XIX, a Antiguidade se transforma, na Alemanha como em toda parte, mas sobretudo nela, num conjunto de conhecimentos escolares e universitários.

2) Falando das relações entre ideologia e infra-estruturas, não temos o direito de silenciar a autonomia relativa das primeiras.

É óbvio que, certos elementos fundamentais duma visão tendo sido demarcados nos planos respectivos do direito, da religião ou da arte, por exemplo, os juristas, os teólogos e os pintores ou os artistas da época tenderão a desenvolvê-los cada vez mais em todas suas conseqüências e a exprimi-los em conjuntos coerentes. Há sem dúvida uma influência dos juristas sobre o direito, dos teólogos sobre o pensamento religioso e seria absurdo pretender relacionar *todas as minúcias* de um sistema jurídico com as infra-estruturas ou com outros domínios ideológicos (Embora algumas vezes seja possível fazer esse relacionamento. Mas trata-se precisamente de casos particulares, não da regra geral...) Tal relacionamento – por exemplo: para a noção de propriedade privada na sociedade capitalista, para as formas particulares da co-propriedade do solo entre o servo e o senhor na sociedade feudal. Mas essas regras, uma vez

efetivas, são os juízes, os legisladores e os juristas que vão, em grande parte, decidir a respeito das formas de aplicação concreta nas mil circunstâncias reais ou possíveis previstas pelos textos e pelos costumes. O historiador em seu trabalho deve obviamente separar as duas ordens de fatores, separação que depende do caso concreto e não permite regra geral alguma. Inútil dizer que isso vale tanto para o direito como para a arte, religião, filosofia e todos os outros aspectos da vida espiritual. Acrescentemos, enfim, que dentre as expressões coerentes nos diversos domínios, expressões que correspondem a certos estados de equilíbrio relativo, há freqüentemente formas de transição para a compreensão das quais é preciso também levar em conta tanto a necessidade imanente da coerência da antiga ideologia, como a ação contrária das forças sociais que quebram os quadros dessa coerência para constituir progressivamente os elementos da nova visão.

Esperemos que esse desenvolvimento, cujo caráter esquemático conhecemos melhor do que ninguém, tenha pelo menos a utilidade de dar relevo à insuficiência duma história puramente exterior e empírica assim como duma sociologia formal e abstrata, destacando a necessidade urgente de síntese entre os fatos individuais e uma sociologia explicativa, única síntese que pode nos aproximar duma compreensão real dos fatos humanos.

2

Não tendo a intenção de apresentar aqui uma exposição de conjunto do materialismo histórico, não insistiremos na análise do célebre esquema de trabalho (que nunca foi para alguém nem dogma nem lei universal, mas simplesmente a esquematização da estrutura mais freqüente) que respeita à ação recíproca dos diferentes domínios da vida social: meios de produção, relações de produção, vida política e espiritual, desenvolvimento das forças produtivas. O leitor encontrará sobre ele uma discussão abundante em todas as obras clássicas e nos manuais do materialismo histórico. Fixar-nos-emos entretanto em dois pontos que nos parecem particularmente importantes: *a noção de classes sociais e a de consciência possível*.

Os durkheimianos haviam em geral, em suas pesquisas, escamoteado o problema das classes. O único dentre eles que o abordou, Halbwachs, limitou-se a certos problemas concernentes à consciência da classe camponesa e, sobretudo, operária, tendo mostrado, precisamente por sua excepcional penetração, os limites inerentes do método durkheimiano.

Os dois primeiros capítulos (de longe os mais importantes) de sua obra colocam o problema da consciência de classe e percebem claramente que essa consciência liga-se ao papel dos indivíduos na produção. Halbwachs chega assim a uma análise bastante ampla da alienação e até mesmo à idéia de consciência possível. Infelizmente, depois dessa notável introdução teórica, Halbwachs, como durkheimiano, procura as manifestações *exteriores e efetivas* da consciência de classe e, sobretudo, as manifestações quase gerais (abandonando assim de novo a noção de consciência possível que contudo já entrevira). Isso o leva a abordar o

estudo das classes sociais do lado do consumo, lado sem dúvida importante, mas a despeito de tudo exterior, fazendo assim de seu estudo uma obra interessante mas que está longe de tocar nos aspectos essenciais do problema das classes sociais.

Mougin, num artigo notável, equilibrado e prudente, esclarece os erros de toda tentativa de estudar as classes sociais através do consumo. Este nunca permite demarcar os traços específicos das diferentes classes que constituem uma sociedade e, ainda menos, seus interesses, suas estruturas e seus mútuos relacionamentos; substitui a delimitação relativamente clara de acordo com numerosos padrões de vida que se situam entre a pobreza e a riqueza. Lembremos também que entre o consumo dos operários de uma pequena cidade e o dos operários de um grande centro industrial, pode haver diferenças mais pronunciadas do que entre os operários e os pequenos empregados duma mesma cidade, sobretudo quando se trata de grandes categorias do consumo (alimentação, habitação, vestuário, etc.).

A obra de Halbwachs não deixa por isso de ser um dos estudos mais sérios da sociologia universal que trata do problema das classes sociais e é preciso reconhecer que, principalmente nos dois primeiros capítulos, Halbwachs atingiu o máximo de compreensão que lhe permitia seu método. Quanto à sociologia contemporânea, nós a vemos dividida entre a tríplice tendência, a de apagar as distinções entre as classes sociais e o estudo de suas mútuas relações na multidão de inumeráveis distinções e oposições entre os outros grupos sociais; a de negar o papel histórico das classes; e a de definir a classe social por caracteres puramente exteriores que impedem toda compreensão do fenômeno.

Tratando de “tipos de agrupamentos”, Gurvitch não encontra em parte alguma privilégio, caráter especial ou importância particular para atribuir às classes. Apenas menciona de passagem que “a divisão da sociedade em classes, com suas repercussões ideológicas, culturais, políticas, etc. tornou-se em *Marx e nos marxistas* (sublinhado por nós) a chave de explicação universal da vida social global e de todos os acontecimentos históricos”. Gurvitch é contudo mais hábil. “As sociedades globais atuais, escreve, compõem-se duma pluralidade quase infinita de agrupamentos particulares: famílias, comunas, municipalidades, departamentos, regiões, serviços públicos, Estados, seitas, congregações, ordens religiosas, conventos, paróquias, igrejas, sindicatos de iniciativa, caixas de segurança social, classes sociais, profissões, produtores, consumidores, usuários, partidos políticos, sociedades científicas e de auxílio, equipes esportivas e de turismo e assim ao infinito... Todos esses grupos se entrecruzam e se limitam, se unem e se opõem, se organizam e permanecem inorganizados, ora formam blocos maciços, ora se dispersam. A trama da vida social sob o aspecto macrossociológico não é menos complexa que sob o aspecto microsociológico, permanecendo caracterizada por um pluralismo inextricável”.

Quanto “ao esquema geral de classificação” dos agrupamentos, Gurvitch nos propõe um baseado em “15 critérios de distinção cuja maior parte se entrecruza” e que são todos, segundo nossa opinião, periféricos.

Não é de admirar que, partindo dessas posições ou de posições análogas, a maioria dos sociólogos não marxistas contemporâneos defina as classes sociais

por traços que, ao invés de esclarecer, mascaram sua função social e histórica. Mencionemos, a título de ilustração, as definições de Sorokin e Gurvitch.

Para Sorokin classes são grupos: 1) de direito, abertos a todos mas, de fato, semifechados; 2) fundados em solidariedades; 3) “normais”; 4) em oposição a certos outros grupos organizados mas antes de tudo quase organizados; 6) parcialmente conscientes e parcialmente inconscientes de sua própria unidade e existência; 7) característicos da sociedade ocidental dos séculos XVIII, XIX e XX; 8) constituem grupos multifuncionais unidos por dois vínculos unifuncionais: a profissão e a situação, ambas tomadas em sua acepção mais ampla, e unidos por um vínculo fundado na estratificação e na divisão sociais, isto é, na existência de um conjunto de direitos e deveres opondo-se essencialmente a direitos e deveres rigorosamente diferentes de certos outros grupos sociais – as classes sociais – da mesma natureza geral X”

Gurvitch pensa que essa análise de Sorokin é “uma das mais avançadas” dentre as feitas recentemente para esclarecer “o conceito de classe social”. Considera, no entanto que, mesmo “constituindo um passo adiante”, é muito espiritualista para apanhar a classe como “fenômeno social total”, propondo-nos outra baseada em 11 em vez de 8 critérios, a saber: “A classe social é para nós um agrupamento: 1) suprafuncional; 2) extenso em número; 3) permanente; 4) à distância; 5) de fato; 6) aberto; 7) inorganizado mas estruturado (salvo quando está em germe); 8) de divisão; 9) normalmente refratário à penetração global (salvo quando está no poder); 10) socialmente incompatível com outras classes sociais; 11) não dispendo em face de seus membros senão da coerção condicional.”

É evidente que tanto o espiritualismo de Sorokin como o super-relativismo de Gurvitch redundam em minimizar o papel das classes na vida social e na história.

A comparação das duas definições é porém característica. Aumentando de 8 para 11 o número de critérios de Sorokin, Gurvitch simplesmente suprimiu os únicos dois critérios verdadeiramente importantes que se encontravam na definição de Sorokin, embora expressos numa maneira inexata e apagados pelos outros, os de números 8 e 6. A situação comum na produção (Sorokin escrevia incorretamente a profissão) e a consciência de classe (real ou possível, distinção que falta em Sorokin).

Halbwachs, Sorokin, Gurvitch, quanto mais se avança no tempo, mais a ideologia penetra na definição e encobre previamente a realidade. Para Halbwachs, a função na produção e a consciência constituíam ainda os elementos principais para a compreensão de uma classe social. Em Sorokin, são misturados com outros caracteres periféricos ou até inexistentes (como o caráter 7). Em Gurvitch, são totalmente suprimidos e substituídos por 11 traços periféricos. A progressão não necessita comentários.

Partidários do materialismo histórico, vemos na existência de classes sociais e na estrutura de suas relações (luta, equilíbrio, colaboração segundo o país e época histórica), fenômeno chave para a compreensão da realidade social passada ou presente, e isso não por razões dogmáticas de fé ou idéias pré-

concebidas, mas simplesmente porque nosso próprio trabalho de pesquisa e os estudos que pudemos empreender, nos mostraram, quase sempre, a importância excepcional desse grupo social em relação a todos os outros.

Ora, se o problema duma definição de classe social é extremamente difícil e complexo, torna-se todavia evidente que tal definição só possui interesse na medida em que pode contribuir para explicar-nos essa importância, que deve ter seu fundamento na própria estrutura da vida social. Esta é uma exigência que não cumprem nem as definições citadas nem a maioria de outras definições encontráveis na sociologia contemporânea.

Os estudos materialistas mostram que, para definir classe social, é preciso em todo caso levar em conta dois fatores que dependem um do outro, *sem contudo serem rigorosamente idênticos*: a função na produção e as relações sociais com as outras classes. Sem pretender decidir a longa discussão ligada a esse problema e ainda menos dar uma definição exaustiva, que nos seja permitido aqui sublinhar um terceiro elemento, que depende também em grande parte dos dois outros, mas cujo simples enunciado nos parece esclarecer de modo particular a importância das classes na vida da sociedade. É um fator que se firmou empiricamente no curso de nossas próprias investigações a propósito da sociologia do espírito:

Desde o fim da Antiguidade e até nossos dias *as classes sociais constituem as infra-estruturas das visões do mundo*.

Esclareçamos, adiantando um pouco os desenvolvimentos ulteriores desse capítulo. Isso significa:

a) *Que cada vez que se tratou de encontrar a infra-estrutura duma filosofia, duma corrente literária ou artística, não chegamos a uma geração, nação ou Igreja, a uma profissão ou a qualquer outro grupo social, mas a uma classe social e a suas relações com a sociedade;*

b) *Que o máximo de consciência possível duma classe social constitui hoje uma visão psicologicamente coerente do mundo que pode exprimir-se no plano religioso, filosófico, literário ou artístico.*

Tal constatação pode sem dúvida ser mera coincidência enquanto não for explicada e provada empiricamente duma maneira quase geral. Disso ainda estamos longe. Observemos, no entanto, que as classes são os únicos grupos cujas escalas de valores são *específicas, porque delas cada uma visa um ideal diferente de organização* social de conjunto, de sorte que até as colaborações entre as classes não podem ser mais do que um meio provisório e temporário para atingir fins essencialmente diferentes. As classes podem ficar temporariamente de acordo no plano da vida política para combater, por exemplo, um adversário comum; todavia cada uma visa outro ideal do homem e da organização social.

Acrescentemos, a título de *hipótese*, que talvez se pudesse fundar a distinção entre as *ideologias* e as *visões do mundo* precisamente no caráter *parcial* e, por isso mesmo, deformador das primeiras e *total* das segundas; isso permitira ao menos vincular na sociedade medieval e na sociedade moderna, as *visões do mundo às classes sociais* enquanto possuam ainda um ideal visando o conjunto da comunidade humana, e vincular as *ideologias a todos os outros grupos sociais* e às classes sociais *em declínio*, quando nada mais fazem, senão defender sem muita fé e confiança, privilégios e posições adquiridas.

Quanto à confirmação empírica de nossa tese, trata-se evidentemente de uma questão de investigações concretas que ultrapassam o quadro desse pequeno volume. Mencionemos, porém, já que Sorokin afirma serem as classes sociais características da sociedade européia somente a partir do século XVIII, o resultado esquemático de certos trabalhos de Bénichou e de nossos próprios trabalhos sobre a vida intelectual do século XVII na França. Parece-nos, de início, que se o século XVII representa ao mesmo tempo o apogeu do poder monárquico e um dos pontos mais altos da criação literária e filosófica na França, ambos os fatos encontram sua explicação no equilíbrio real entre as classes sociais, equilíbrio que permitia, de um lado, grande liberdade de movimento para o poder real, desatualizando, de outro, as preocupações de transformação imediata da sociedade, favorecendo assim a expressão puramente teórica e literária das visões do mundo das diferentes classes sociais. Em virtude da distância das preocupações práticas e da sociedade constituir um equilíbrio real de diferentes classes sociais que, embora se opondo, tinham naquele momento seu próprio lugar preciso na sociedade, as visões do mundo eram, mais do que nunca “visões” no sentido próprio da palavra. Já que não se senti ainda a urgência objetiva da ação, era possível exprimi-las com precisão nos planos do pensamento e da imaginação.

Ensaaiemos expor esquematicamente os liames entre as diversas classes, as visões do mundo que lhes correspondiam e suas principais expressões no plano da filosofia e da literatura. A monarquia francesa desenvolveu-se durante séculos graças a uma colaboração de fato entre o terceiro estado e a realeza, ambos lutando contra a nobreza feudal. Esquematicamente se pode dizer que, nessa colaboração, o terceiro estado fornecia ao rei o dinheiro que lhe permitia manter o exército e combater os senhores. Essa situação fez, entre outras coisas, da venda de cargos, um maravilhoso critério de seleção para o recrutamento de funcionários. Só podiam e desejavam compra-los quem dispusesse de dinheiro: os plebeus enriquecidos, fiéis ao rei e hostis aos senhores por interesse de classe. No entanto, como veremos em seguida, essa harmonia entre a monarquia e seus funcionários de origem plebéia – os magistrados – desaparece no dia em que a aliança entre a realeza e o terceiro estado termina sob Luís XIV. De Montaigne a Pascal, é considerável a evolução da nobreza togada, e a *Lógica* de Port-Royal censurará o primeiro de ter “apreendido” que a função de conselheiro do parlamento não “o rebaixa um pouco” pois “tendo o cuidado inútil de nos advertir em dois lugares de seu livro que possuía um pajem que era um oficial assaz pouco útil na casa de um gentil-homem de 6.000 libras de renda, não teve o

mesmo cuidado de nos dizer que possuía também um auxiliar que fora conselheiro do parlamento de Bordeus”. “Parece todavia que não teria escondido essa circunstância de sua vida se pudesse encontrar algum marechal de França que tivesse sido conselheiro em Bordeus.”

Durante a infância de Luís XIV tem lugar um acontecimento que marca uma reviravolta na história da França: a Fronda. Essa sublevação pôde aparecer num instante perigosa porque resultava da conjugação momentânea das últimas forças do passado: a revolta dos príncipes e o primeiro movimento da grande força revolucionária do futuro: o terceiro estado. A esses dois fatores é preciso ajuntar o movimento do parlamento, os magistrados que tiveram a ilusão de poder encabeçar a sublevação e desempenhar o papel de árbitro entre o povo e os príncipes. O perigo todavia não era real pois a coalizão era muito díspar. Logo a monarquia se encontrará, precisamente por causa dessas oposições, como o fator decisivo da balança e assim mais potente do que nunca. Não é mais o aliado duma classe contra outra, mas – por pouco tempo – uma força exterior que se coloca fora e acima delas. Isto se exprime, entre outras coisas, por um fato exterior: a mudança da residência real. O rei do terceiro estado em nenhum lugar estava mais seguro do que na sua boa cidade de Paris. A Fronda fez com que ele compreendesse o fim duma aliança efetiva. O rei Sol habitará Versalhes, eqüidistante da cidade dos plebeus e do campo dos senhores. É preciso também dizer, uma vez por todas, que a criação da corte de Versalhes, com seu fausto e sua etiqueta, não era mero fato cultural e, ainda menos, capricho de Luís XIV; foi antes de tudo uma medida política genial, análoga à da venda dos cargos. Esta permitira formar um quadro de funcionários oriundos do terceiro estado, aquela permitiu manter os senhores e permitiu ligá-los, graças a amplas vantagens financeiras, à pessoa do rei e aos interesses da monarquia, acelerando assim a transformação da nobreza da espada em nobreza da corte.

Notamos assim na França, sob Luís XIV, ao menos cinco classes *que se exprimem no plano filosófico e literário*; a saber: os grandes senhores, a nobreza da corte, a magistratura, o terceiro estado enriquecido, o povo miúdo de artesãos e camponeses.

Os grandes senhores, os duques, que ressentem mais vivamente do que o resto da nobreza a transformação efetuada, precisamente porque o poder real que possuíam seus ancestrais e que eles perderam era mais considerável, não podem estar contentes nem mesmo acomodar-se à sociedade burguesa que se constitui. Ela lhes aparece como um mundo de egoísmo e de ambições mesquinhas. A proximidade do real concreto que os invade, este não simétrico ao sim dos filósofos do século XVIII, que, por sua vez, estarão muito próximos duma realidade social que combatem, exigindo transformações imediatas, impedem os grandes senhores do século XVII, como essa exigência de transformações impedirá os escritores do terceiro estado no século XVIII, de se exprimir pela criação dum mundo conceitual ou imaginário. A realidade é muito próxima e, para os senhores, muito insuficiente e ao mesmo tempo muito potente para ser apreendida além do dado imediato, do acontecimento ou da psicologia. É este o pano de fundo social

das *Memórias* do Duque de Saint-Simon ou das *Máximas* do Duque da La Rochefoucauld.

Já analisamos a situação da nobreza da corte. Vida de prazer contínuo, moral sexual mais livre que em todas as outras classes, igualmente da mulher e do homem, aceitação da sociedade monárquica onde cada classe tem seu lugar, sob condição de que a nobreza guarde o seu, que lhe parece predominante. O epicurismo dessa classe se exprime, no plano filosófico, na obra de Gassendi; o conjunto de sua visão, no plano literário, pelos escritos de Molière. Mencionemos os principais: *O Avaro* é a sátira do burguês como tal, cujo principal defeito, na perspectiva da nobreza da corte, era ajuntar dinheiro, fazendo dele um fim em si, em vez de gastá-lo. *Tartufo* é a sátira do padre que, com suas exigências cristãs, penetra na vida dos leigos e que, para a gente da corte, não pode ser mais do que um hipócrita perigoso e interesseiro. *O Misanтроpo* é o jansenismo visto da perspectiva da gente da corte. A austeridade, a exigência de absoluto dos jansenistas, seu retiro no “deserto” de Port-Royal dês Champs talvez sejam belos e grandiosos mas, em todo caso, exagerados e desprovidos de bom senso, isto é, de compreensão da vida real com suas exigências. *Dom João*, a quarta comédia de caráter, é a sátira de algumas cabeças loucas que, na corte, erigiram o ateísmo e o epicurismo como sistema explícito e agressivo. Sente-se aliás nessa peça (ver, por exemplo a cena em que Dom João salva a vida de Dom Carlos e se revela aos irmãos de Elvira que o procuram para vingar a honra deles que a atitude de Molière para com seu herói é essencialmente diferente daquela demonstrada em relação a Harpagon, Tartufo ou te mesmo Alceste. Vê-se do mesmo modo com que facilidade se inserem nessa perspectiva as outras peças de Molière: *Anfitrião*, *A Escola de Mulheres*, *A Escola de Maridos*, *O Burguês Gentil-homem*, *Georges Dandin*, etc.

Acrescentemos ainda que essa análise ilumina de certo modo a infraestrutura social da casuística na França no século XVII. É pouco provável que os Jesuítas fossem eles próprios debochados. Por que então adotaram a casuística tão pouco cristã que Pascal fustigou nas *Provinciais*? Seria avançar demais anunciando a hipótese que este era o único meio de conservar sua influência junto aos senhores da corte? Diante da impossibilidade de transformar a vida e a mentalidade desses, não havia, caso se pretendesse conservar suas ligações, outra saída senão adaptar a letra dos preceitos cristãos ao espírito e ao modo de vida deles.

Ao lado dos senhores da corte desenha-se outra classe: o pessoal de toga, enobrecidos na maioria. Nós os chamaremos nobreza togada. De origem plebéia, cumprindo, ao contrário da nobreza da corte, funções sociais efetivas, olhavam esta com desdém misturado de inveja por seu fausto e por sua situação social privilegiada. Vivendo, não apenas em Paris, mas sobretudo na província, misturados, graças à sua vida quotidiana e aos seus negócios, com os plebeus, muitas vezes aparentados a estes, o individualismo racionalista da burguesia pode exercer sobre eles indiscutível sedução (dentre eles alguns serão matemáticos célebres). Sendo no entanto sua função o elemento mais importante de sua fortuna, estão muito ligados ao Estado monárquico para poder aceitar o racionalismo até suas últimas consequências. Assim sendo, nesta classe é que se desenvolverá na França a visão trágica na qual o homem aparecerá dilacerado

entre duas exigências contraditórias que o mundo não permite conciliar; é a idéia central dos *Pensamentos* de Pascal e das tragédias de Racine. O homem é grande e pequeno. Grande por sua consciência, por sua exigência de totalidade e de absoluto, pequeno pela insuficiência de suas forças para realizar essa exigência. Um “caniço”, mas “um caniço que pensa”. A única grandeza humana possível é a recusa do compromisso e, implicitamente, a recusa do mundo e a aposta relativa à existência de Deus e à eternidade que não são de forma alguma seguros, *Deus absconditus*, o Deus oculto a quem Pascal apela diante da insuficiência dos próprios homens, de Port-Royal, “Port-Royal teme... *Ad tuum Domine Jesu tribunal appello.*”

Inútil acrescentar que a entidade religiosa que exprimiu as conseqüências extremas dessa ideologia foi o Port-Royal, cuja perseguição acirrada explica-se, entre outras coisas, pela extrema suscetibilidade do Estado monárquico diante duma ideologia que arriscava influenciar seus funcionários e separá-los dele.

O terceiro estado, classe ascendente, cada vez mais ganhando poder real, radicalmente oposto à nobreza, é naturalmente otimista, individualista e sobretudo racionalista. O indivíduo, sua razão, sua vontade, sua glória constituem valores supremos. Sua mentalidade exprime-se na obra de Descartes e Corneille, a entidade religiosa que lhe corresponde é, *em parte*, o Oratório (dizemos em parte unicamente porque há no Oratório uma corrente mística, Bérulle, Condren, etc., que é de natureza aristocrática e constitui o complemento natural do epicurismo da nobreza da corte).

O povo miúdo fala através das fábulas de La Fontaine, muito numerosas para serem enumeradas aqui, cada uma porém escrita na perspectiva dos pequenos: os camponeses, o burro, o cordeiro, o rato, os cavalos, etc. Nas fábulas de La Fontaine, o homem não é mais um caniço que pensa mas “o caniço que se dobra e não se quebra” da fábula *O Carvalho e o Caniço*.

Este esquema, que desenvolveremos em outro lugar, já nos parece contudo sugestivo, mostrando em suas linhas gerais a importância primordial que, na França do século XVII, apresentam as classes sociais para a compreensão da vida literária e espiritual. Cabe evidentemente às pesquisas concretas mostrar sua validade no pormenor e ver assim em que medida outras explicações análogas poderiam ser válidas em épocas e países diferentes.

Para terminar este parágrafo ajuntemos apenas uma observação. Acreditamos que a classe social se define por: a) função na produção; b) relações com os membros de outras classes; c) consciência possível que é uma visão de mundo.

Numa investigação concreta, no entanto, sempre há dentre esses fatores um ou dois mais facilmente perceptíveis e mais fáceis de serem apanhados em primeira mão. No caso analisado, por exemplo, seria difícil decidir somente a partir de fatores infra-estruturais se a nobreza togada constituía ou não uma classe social. É a existência dum pensamento específico que encontrou sua expressão mais radical no jansenismo e principalmente nos *Pensamentos* de Pascal e na obra de Racine que nos levou a decidir por uma resposta afirmativa. Aliás é a ausência de tal visão específica no século XVI que nos faria hesitar em classificar a magistratura numa classe social desde esse tempo.

Inversamente, se dissemos que as Fábulas de La Fontaine exprimem a visão dos pequenos camponeses e artesãos, a análise da infra-estrutura mostra que nesta massa há pelo menos duas classes diferentes: camponeses e artesãos, a análise da infra-estrutura mostra que nesta massa há pelo menos duas classes diferentes: camponeses e artesãos das cidades que ainda se confundem no plano ideológico (sabemos desde Hegel, Marx e Piaget que, para os indivíduos como para os grupos, a tomada de consciência só vem comumente depois da ação).

Aqui como em toda parte, não há para a investigação qualquer regra geral e universal a não ser a de se adaptar sempre à realidade concreta do objeto estudado.

3

Chegamos agora ao parágrafo mais importante e também o mais delicado deste livro: o que trata da **consciência possível**.

Os partidários dos métodos positivistas e descritivos – no melhor dos casos, quando não se preocupam exclusivamente com as instituições e os comportamentos exteriores – admitem a consciência unicamente como consciência real, atualmente existente. Se já fazem a concessão de reconhecer uma realidade não física, exigem ao menos que tenha as principais qualidades do mundo material. É um domínio *diferente* mas análogo que decidem acrescentar às ciências físico-químicas.

Parece-nos entretanto que essa concessão não é suficiente, sendo preciso admitir uma diferença *qualitativa* entre ambos os domínios do conhecimento humano. Se o homem não é máquina mas ser *vivo e consciente*, se é mister admitir no universo a existência de três maneiras de ser *qualitativamente* diferentes, a maneira inerte, a do ser vivo e a consciente, deve também haver diferenças qualitativas entre os métodos respectivos das ciências físico-químicas, biológicas e humanas. É óbvio que uma diferença *qualitativa* não implica diferença *metafísica* e não exclui nem a gênese duma dessas realidades a partir de outra, nem as formas de transição.

Deixando de lado, por um instante os problemas do método em biologia e também em psicologia, parece-nos que o conceito fundamental em ciências históricas e sociais é o de *consciência possível*, que tentaremos examinar partir dos trabalhos de Max Weber e dos marxistas.

Na literatura durkheimiana nós o encontramos uma única vez, apenas esboçado, na obra de Halbwachs sobre *As classes operárias e os níveis de vida*. Ao falar da consciência que a classe operária possui de sua unidade, Halbwachs admite a eventualidade dessa consciência ser não uma realidade, mas uma possibilidade. Além do mais, é difícil saber se distingue nitidamente essa possibilidade duma virtualidade física.

Esse preconceito tem, no entanto, importância fundamental na sociologia de Max Weber, embora este confunda às vezes idéias que nos parecem dever ser distinguidas e principalmente esclarecidas. Há primeiramente a de “tipo ideal”. Weber percebeu claramente que não se poderia compreender a realidade humana a não ser a partir de construções que chama “ideais” e que, sem serem reais,

possuem contudo estreita relação com a realidade. Tais “tipos ideais” são, para Weber, o capitalismo, o *homo economicus*, o protestantismo. Ao tipo ideal parece, além do mais, vincular-se a “possibilidade objetiva”, que encara as consequências de um acontecimento ter ou não ocorrido (de modo contrário à realidade objetiva). A construção imaginária da evolução histórica, por exemplo, tal qual teria tido lugar se os persas tivessem vencido as guerras médicas. É preciso ainda colocar numa dessas categorias a hipótese de um general que tivesse conhecido todos os dados objetivos duma batalha (os quais ele de fato não conhecia). Não acreditamos ter encontrado, em Weber, uma distinção precisa e explícita entre tipo ideal, possibilidade objetiva e máximo de consciência possível.

Quanto à escolha e à estrutura desses conceitos, Weber parece ter-se contentado com uma resposta psicológica. O cientista os imagina arbitrariamente, sendo a sua fecundidade na pesquisa que permite distinguir os bons dos maus. Somente para certos “tipos ideais” (os tipos racionais) forneceu uma análise mais aprofundada. Tipos ideais como o *homo economicus*, o capitalismo, o protestantismo são construídos imaginando-se homens agindo de uma maneira *inteiramente* racional na escolha de seus meios, os quais podemos por isso *compreender* inteiramente e que nos ajudam a entender a realidade concreta mais completa e mais imbricada. No limite oposto, há o homem inteiramente irracional, o louco de que não se pode construir o tipo ideal, porque não se pode mais *compreendê-lo* mas tão-somente *explicá-lo*.

Partindo dessas análises, parece-nos ser necessário: a) distinguir *três* instrumentos metodológicos, talvez aparentados mas diferentes; b) colocar o problema não mais pragmático mas epistemológico das condições de sua validade.

No conjunto das análises de Max Weber acreditamos distinguir ao menos *três* instrumentos científicos diferentes: a) as esquematizações estáticas; b) as esquematizações históricas e a distinção que daí decorre entre fatores determinantes e fatores contingentes em relação ao acontecimento estudado; c) a noção de consciência possível.

Examinemos primeiro as esquematizações. Respeitam ao real e como tais *são comuns a todos os domínios do pensamento científico*. No máximo devemos distinguir três tipos: as esquematizações *formais* e as *axiomatizadas*: geometria, lógica, matemáticas; as esquematizações *reais* realizadas quotidianamente no laboratório correspondentes a cada experiência de física ou química; e as esquematizações *mentais*, próprias às ciências empíricas não experimentais: história, sociologia, economia, etc. Todas possuem o mesmo objetivo: estudar uma realidade separada dos fatores contingentes e na qual os elementos julgados essenciais agem sozinhos, tendo todos os outros fatores sido eliminados ou transformados ou pressupostos constantes. O quadrado geométrico abstrai as imprecisões do quadrado empírico, e a esquematização lógica, as imprecisões do pensamento real: o físico torna, no laboratório, artificialmente constantes todos os fatores além daqueles cuja variação quer estudar; o sociólogo fala do “feudalismo” ou do “capitalismo” abstraindo os fatores heterogêneos que sempre existem na realidade concreta. Essas esquematizações são boas se depreenderem os fatores essenciais na constituição da realidade estudada ou, ao contrário, são más caso se fixem a fatores subordinados, o que freqüentemente conduz ao grave erro de

reunir fatos heterogêneos e até opostos, mascarando assim a verdadeira estrutura da realidade, ao invés de iluminá-la.

Além do mais, se Max Weber tem razão (não temos ainda opinião definitiva a esse respeito) e se toda boa esquematização em ciências humanas implica num comportamento *parcialmente* racional (uma racionalização não dos fins mas pelo menos das técnicas), isso provaria, contra certos filósofos contemporâneos, que o comportamento racional é um dos fatores constitutivos da natureza humana.

Para terminar essa análise, gostaríamos de dar um exemplo de boa e de má esquematização em ciências humanas. Na economia-política clássica, parte-se, de modo mais ou menos consciente, da esquematização mais geral, a do *homo economicus*, homem que sempre e em toda parte persegue racionalmente seu interesse econômico. Marx mostrou que essa esquematização mais geral, que os economistas viam sobretudo na perspectiva do indivíduo, implica, traduzida numa ordem econômica de conjunto, na existência duma produção para o mercado, na eliminação de dificuldades de passagem de um ramo da produção para outro, assim como em diferenças da fortuna; ter-se-á então a *mera sociedade produtora de mercadorias*. Se nessa esquematização acrescentarmos um novo fator, a diferenciação entre operários, que nada mais possuem para vender além da força de trabalho, e capitalistas possuindo os meios de produção, obteremos uma esquematização econômica menos geral, a da *sociedade capitalista*. Se ademais a essa esquematização (que Marx estuda pormenorizadamente n' *O Capital*, acrescentando-lhe no tomo III as diferenças de nível técnico dos diferentes setores da produção) juntarmos um novo fator a fim de nos aproximarmos ainda mais da realidade concreta, abrem-se inúmeras possibilidades. Gostaríamos de analisar duas dentre as mais freqüentemente empregadas. No esquema geral da sociedade capitalista, composta de capitalistas e operários, pode-se introduzir a distinção entre proprietários dos meios de produção e aqueles que os empregam (entre o habitual e impropriamente chamados capitalistas e os empreendedores) com a correspondente divisão do rendimento global da classe de capitalistas em juros e lucro; ou se pode ainda acrescentar às duas classes constituintes da sociedade capitalista uma terceira, trabalhando com seus próprios meios de produção (classes médias, camponeses, artesãos).

Ora, esses dois desenvolvimentos da esquematização, embora ambos partam da realidade concreta, não possuem o mesmo valor científico. A distinção entre os capitalistas e os empreendedores não tem importância econômica decisiva. Que, em média, a participação respectiva de cada grupo na mais-valia seja de metade, um quarto ou três quartos, isso não tem consequências *decisivas* e *qualitativas* para a marcha da economia. A distinção é aliás economicamente da mesma ordem que a distinção entre rentistas (proprietários do solo), industriais, comerciantes, etc., divisão criada pela repartição da mais-valia entre diferentes grupos de capitalistas. No entanto, embora a distinção entre “capitalistas” e “empreendedores” não tenha senão importância científica limitada, possui todavia grande alcance ideológico, pois tende a mascarar a oposição artificial que reúne operários e “empreendedores”, a fim de contrapô-los aos proprietários de bens ou de dinheiro (inútil dizer que esses últimos podem às vezes ser pequenos rentistas ou pequenos acionários). O esquema que introduz proprietários que trabalham

com seus próprios meios de produção aproxima-se da realidade concreta, possuindo por isso importância científica *considerável*, já que nos permite compreender melhor a evolução econômica e social da sociedade capitalista em seu conjunto.

Um esquema é bom, o outro, mau; isso pela razão precisa do último ter mascarado e o primeiro revelado a divisão real da sociedade capitalista em classes sociais e o mútuo relacionamento entre elas.

Na base da distinção entre bons e maus esquemas, como na base de todo pensamento científico, encontra-se o único critério de verdade: a adequação do pensamento à realidade objetiva.

Na mesma medida, isso vale para a esquematização dinâmica da evolução histórica e para a distinção entre fatores que possuam valor causal e os fatores acidentais e contingentes.

Em relação às esquematizações, comuns a todas as ciências, é mister por em relevo a noção de *consciência possível*, principal instrumento, a nosso ver, do pensamento científico nas *ciências humanas*. Deixaremos de lado seus fundamentos ontológicos, inclusos na natureza do homem como ser que age transformando o mundo e a sociedade, assim como seu emprego em psicologia individual.

Em sociologia, o conhecimento *se encontra no duplo plano do sujeito que conhece e o objeto estudado*, pois até os comportamentos exteriores são comportamentos de seres *conscientes* que julgam e escolhem, com maior ou menor liberdade, sua maneira de agir. Ora, se o físico deve levar em conta apenas dois níveis do conhecimento, a norma ideal, a adequação do pensamento às coisas, e os conhecimentos reais de seu tempo, cujo valor depende do afastamento destes em relação àquelas, o historiador e sobretudo, o sociólogo devem levar em conta ao menos um fator intermediário entre eles, o *máximo de consciência possível* das classes que constituem a sociedade a ser analisada.

A consciência real resulta de múltiplos obstáculos e desvios que os diferentes fatores da realidade empírica opõem e infligem à realização dessa *consciência possível*. Assim como é essencial para compreender a realidade social não mergulhar e não confundir a ação do grupo social essencial, a classe, na infinita variedade e multiplicidade das ações de outros grupos e até dos fatores cósmicos, também é essencial separar a *consciência possível* *duma classe* de sua *consciência real* num certo momento da história, resultante das limitações e dos desvios que as ações dos outros grupos sociais assim como os fatores naturais e cósmicos inflige a essa consciência de classe.

O homem se define por suas possibilidades, por sua tendência para a comunidade com outros homens e para o equilíbrio com a natureza. A comunidade autêntica e a verdade universal exprimem essas possibilidades por *longuíssimo período da história*; a “classe para si” (oposta à classe em si), o máximo de consciência possível, exprimem possibilidades no plano do pensamento e da ação *numa estrutura social dada*. Alguns exemplos ilustrarão a importância capital dessa noção nos diferentes domínios da vida e da pesquisa sociais.

Na ação social e política, é evidente que as alianças entre classes sociais só podem ser feitas na base dum programa mínimo *que corresponda ao máximo*

de consciência possível da classe menos avançada. Quando em 1917, Lênin, para o escândalo da maioria dos socialistas ocidentais, preconizou a distribuição de terra aos camponeses, o que parece contrário a todo programa socialista, simplesmente levou em conta o fato de que o operário russo necessitava, para a Revolução ter bom êxito, da aliança com o campesinato pobre e os diaristas agrícolas, e de *que a coletivização agrícola ultrapassava a consciência possível* dos camponeses numa sociedade não socialista. Do mesmo modo, o nacionalismo do proletariado dos povos coloniais, o abandono temporário das reivindicações específicas condiciona a colaboração com a burguesia desses países na luta pela independência. Ou ainda, durante a Revolução Francesa, a exigência de igualdade *jurídica* representava o máximo de consciência possível para a burguesia; a compreensão do fato de que a igualdade jurídica é puramente formal e em nada garante a igualdade econômica ultrapassava a consciência possível da burguesia revolucionária.

Se passamos para o domínio do pensamento científico, mencionarmos um exemplo célebre, o do *Quadro Econômico* de Quesnay, absolutamente incompreensível para os economistas burgueses até a Primeira Guerra Mundial. e não era por acaso.

Os Fisiocratas sempre foram uma cruz para os historiadores das doutrinas econômicas. Partidários da ordem natural, da liberdade de comércio e de muitas outras idéias e reivindicações em aparência burguesas, sempre sustentaram duas idéias que lhes pareciam tão evidentes como pareceram absurdas e, ademais, contraditórias para os economistas posteriores: a) a produtividade exclusiva da agricultura e a esterilidade do comércio e da indústria; b) a necessidade de que os impostos fossem pagos unicamente pelos proprietários latifundiários.

Na verdade, essa doutrina se torna perfeitamente coerente e compreensível se for colocada na perspectiva tanto do terceiro estado como da realeza ameaçada por este. Influenciado pelos pensadores do terceiro estado, percebendo ao mesmo tempo o perigo da Revolução, a insuficiência duma política de repressão e sobretudo o fato do poder real depender do equilíbrio entre as classes, Quesnay, pensador genial, tinha compreendido que a única possibilidade de salvar a monarquia era fortalecer a nobreza a fim de contrabalançar o terceiro estado. Economista experimentado, constatara que a indústria e o comércio produziam apenas os salários dos operários e os lucros dos capitalistas, enquanto a agricultura produzia, além disso, uma renda fundiária que poderia constituir a base econômica duma aristocracia reforçada. Donde o programa, *perfeitamente coerente*, de afastar os capitais do comércio e da indústria a fim de orientá-los para a capitalização da agricultura e, ao mesmo tempo, exonerar de todas as contribuições o terceiro estado ameaçador, descarregando-as na nobreza, nos proprietários de terra, que deveriam tirar todas as vantagens desse aumento da renda fundiária.

Esta procura duma possibilidade de harmonizar os interesses econômicos das diferentes classes sociais, para evitar a revolução e reforçar a monarquia, levou Quesnay a criar tanto a ciência econômica como a formulação de improviso a *genial esquematização das relações econômicas entre as classes sociais* que denomina *Quadro Econômico*. Os fisiocratas estão perfeitamente conscientes da importância dessa descoberta. Luís XV parece que imprime com suas próprias

mãos, Mirabeau o denomina uma das três descobertas “de deram às ciências políticas sua principal solidez”, a saber, “a escrita, a moeda e o *Quadro Econômico*”. No entanto, quando o fundador da economia liberal, Adam Smith, aluno direto de Quesnay, publica a *Riqueza das Nações*, não há mais o menor traço do *Quadro*. O problema das relações econômicas de conjunto entre as classes sociais ultrapassava a *consciência possível* da burguesia liberal. O *Quadro*, de fato, sempre foi ignorado pelos principais representantes dessa economia até os últimos anos. Ainda em 1910, Weulersse sustentava uma tese de 1.380 páginas em grande 8º sobre o movimento fisiocrata na qual dedicava somente 10 páginas ao *Quadro*, sem se aperceber de modo algum de sua importância; o manual mais corrente de história das doutrinas econômicas, no início do século, o de Gide e Rist, nos ensinava que o *Quadro Econômico* suscitava em seus contemporâneos uma incrível admiração que hoje faz rir e também que a exposição de Gide (*Não se Deve Ler Quesnay*) “não dá senão uma idéia imperfeita dos cruzamentos e das repercussões dos rendimentos, com os quais os fisiocratas se divertem seguindo seus ricochetes com uma alegria infantil. Pretendem ver nisso a própria realidade. O fato de que sempre reencontram a conta exata de seus milhões os embriaga”.

No entanto, nesse momento o *Quadro*, desde há muito tempo, já ocupara de novo seu lugar na teoria econômica. Quem pela primeira vez compreendeu sua importância foi Karl Marx, que nas análises feitas nas *Teorias sobre a mais-valia* escreve, a propósito do *Quadro*: “nunca a economia política teve idéia genial semelhante”, pois “Smith simplesmente sucedeu aos fisiocratas, catalogando e especificando com mais rigor os diversos artigos do inventário sem lograr dar ao conjunto a justeza de desenvolvimento e interpretação indicada, a despeito das hipóteses erradas de Quesnay, no *Quadro Econômico*”. Além disso, dedica-lhe grande parte do livro II de *O Capital*, embora introduza uma importante modificação: substitui as principais classes do tempo de Quesnay, proprietários de terra e classes estéreis, nobreza e terceiro estado, pelas classes essenciais de seu tempo, operários e capitalistas.

O destino ulterior do *Quadro*, que na literatura marxista se chamará *Esquemas de reprodução*, não é menos interessante. Marx, que escrevia como Quesnay na perspectiva duma Revolução, logo compreendera a importância da idéia genial desse último. Quando aparece porém o II livro d’*O Capital*, o capitalismo se estabilizara: não há mais nenhuma revolução em vista. No campo marxista até mesmo se perguntará porque Engels publicou cálculos desprovidos de interesse. O primeiro a ver sua importância será Tugan-Baranowsky, na Rússia, em 1894, onze anos antes de 1905. E o compreenderá na perspectiva da revolução burguesa russa, como afirmação da possibilidade de um desenvolvimento indefinido do capitalismo. Será a interpretação dada, por sua vez, pelo marxismo reformista da Europa ocidental com Hilferding, Kautzki, etc., e, também *no plano econômico*, o marxismo russo com Lênin, Bukharin, etc., que apenas reconheciam os limites *políticos* do desenvolvimento do capitalismo. Somente em 1913, nas vésperas da Primeira Guerra Mundial, foi que Rosa Luxemburgo acreditou poder encontrar nele um limite econômico do capitalismo. Desde esse momento, na literatura marxista, a discussão continuou em centenas e milhares de páginas e, na medida em que o problema da Revolução se coloca

para a burguesia contemporânea, pensadores representativos como Schumpeter, Keynes retomaram (de maneira embaraçada e confusa) os problemas do *Quadro Econômico* de Quesnay.

Infantilidade ou obra de gênio, vê-se a que ponto *as condições sociais e a consciência possível* das classes respectivas atuam sobre a maneira de ler e interpretar um texto de algumas páginas, embora simples e não apresentando qualquer dificuldade particular.

Enfim, para terminar esse parágrafo, convém citar alguns exemplos na história do pensamento social e filosófico. Já dissemos que na obra de Saint-Simon há, entre muitos outros, dois erros relativamente importantes: a) nunca viu a possibilidade de um conflito real entre o proletariado e a burguesia; b) acreditou na possibilidade de uma aliança durável entre os Bourbons e o terceiro estado (os industriais na sua linguagem). Acreditamos ser muito importante para o historiador não por os dois erros no mesmo plano. O primeiro resulta dos limites da *consciência possível* do terceiro estado, no início do século XIX, o segundo tem causas de outra natureza e poderia ter sido evitado por um pensador burguês da mesma época.

Na filosofia propriamente dita, tentamos mostrar em outro trabalho até que ponto a impossibilidade de compreender a unidade do pensamento e da ação, do ser e da norma, decorria dos limites da *consciência possível* da burguesia alemã em certo período de sua história. Pelas mesmas razões Voltaire não pode compreender Pascal, os neokantianos, Kant, etc. Retomaremos no próximo capítulo a importância da noção de máximo de consciência possível na história da filosofia e da literatura.

IV

EXPRESSÃO E FORMA

Quando se trata de compreender a significação objetiva dos acontecimentos históricos e, principalmente, de obras filosóficas, literárias e artísticas, firmam-se várias posições na literatura dos séculos XIX e XX, posições que podemos, segundo a terminologia de E. Lask, classificar em dois grandes grupos: as ligadas à lógica analítica (empirismo, racionalismo) e as ligadas à lógica emanatista (história romântica ou hegelianismo, obras de Spengler, etc.)

Para a lógica analítica a única *realidade objetiva* consiste no fato isolado, aceito pelo empirismo enquanto tal e julgado pela história racionalista à luz dos valores universais da razão. Tanto num caso como no outro, porém, permanece-se no plano do comportamento exterior de um ou vários indivíduos, quer se pretenda estudar uma batalha, quer a atividade econômica de um grupo, quer uma corrente ou uma obra literária ou artística. É a partir desses fatos concretos, dados isoladamente, que o historiador pode, em seguida, construir seqüências e até mesmo estabelecer leis ou explicações causais. Do mesmo modo, é com o fito de

permanecer no interior da lógica analítica preconizada pelos neokantianos de Heidelberg e de evitar todo emanatismo que Max Weber recorreu a seu tipo ideal de comportamento racional, que lhe permitiria *compreender* as ações humanas sem contudo acrescentar algo a seu aspecto sensível. Ninguém poderá negar a utilidade considerável da história analítica que, por seu culto dos fatos concretos, contribuiu para iluminar a parte mais notável dos fatos hoje conhecidos e utilizados pela história e pelas ciências sociais.

Não deixa de ser menos verdadeiro que os partidários duma história emanatista sempre criticaram o método analítico por tratar os fatos humanos como fatos físicos, de partir de seu aspecto exterior e contentar-se com estabelecer, entre eles, relações mais ou menos artificiais, análogas em última instância, às descrições e às leis do físico.

A concepção emanatista da história implica em duas idéias que, a nosso ver, devem ser estudadas separadamente. A primeira é que a maior parte das manifestações humanas não podem *compreender-se* a não ser como expressões duma realidade mais profunda, que os emanatistas concebem, o mais das vezes, como supra-individual (espírito do povo – Volksgeist – entre os românticos, espírito objetivo em Hegel, diversas almas: antiga, árabe, faustiana em Spengler).

É conhecida a importante contribuição que essa maneira de encarar a história trouxe para a compreensão das manifestações culturais da vida social, religião, direito, arte, filosofia, etc. Não deixa de ser menos verdadeiro, também, que os partidários de uma história analítica sempre criticaram nos historiadores emanatistas, não apenas certo diletantismo, no que freqüentemente têm razão, mas ainda e sobretudo o caráter especulativo e metafísico da maior parte de suas consciências supra-individuais (espírito do povo, espírito objetivo, alma duma civilização, etc.)

Embora fortalecida por sua contribuição positiva para a compreensão histórica e pelas críticas justificadas que formula contra a posição adversária, cada uma dessas duas atitudes nos parece ainda insuficiente para constituir o fundamento geral das ciências humanas. Há, entre elas, possibilidades de síntese? Esta nos parece oferecer o materialismo dialético, pois ao mesmo tempo nega a existência de toda a entidade metafísica e especulativa, considerando todavia a vida espiritual como *expressão* duma realidade humana mais profunda e mais vasta. Como ela é possível?

Para o materialismo dialético não há consciência supra-individual. A consciência coletiva, consciência de classe por exemplo, *consiste apenas no conjunto de consciências individuais e de suas tendências tais que resultam da mútua influência dos homens uns nos outros e de suas ações sobre a natureza.*

Tocamos aqui na segunda idéia central da concepção emanatista, idéia que o materialismo dialético aceita *inteiramente* e pela qual se contrapõe de maneira radical a todo pensamento analítico. Ele não acredita que o conjunto das consciências individuais seja a soma aritmética de unidades autônomas e independentes, pensando ao contrário, com Pascal, Kant, Hegel e Marx, que cada elemento só pode ser compreendido no conjunto de suas relações com os outros, isto é, em relação ao todo, pela ação que opera sobre esse todo e a influência que este exerce nele.

Ora, já dissemos que, na sociedade atual, desde a Antiguidade pelo menos, a natureza do conjunto das relações entre os indivíduos e o resto da realidade social é de tal ordem que se constitui continuamente uma certa estrutura psíquica, em grande parte comum aos indivíduos que formam a mesma classe social; estrutura psíquica que tende para certa perspectiva coerente, certo máximo de conhecimento de si e do universo, mas que também implica limites, mais ou menos rigorosos, no conhecimento e na compreensão de si mesmo, do mundo social e do universo. Em termos globais e estatísticos isso significa que as classes sociais constituem a infra-estrutura das visões do mundo e tendem à sua expressão coerente nos diversos domínios da vida e do espírito.

É de notar a superioridade do materialismo histórico que pode estudar as manifestações intelectuais e artísticas, não do exterior mas em seu conteúdo, como expressão duma *consciência coletiva*, sem por isso obrigar-se a recorrer a hipóteses *metafísicas* e *especulativas*, tais como o espírito de um povo ou a alma duma civilização.

Toda manifestação é obra de seu autor individual e exprime seu pensamento e sua maneira de sentir; essas maneiras de pensar e de sentir não são porém entidades independentes em relação às ações e aos comportamentos dos homens. Só existem e só podem ser compreendidas em suas relações interindividuais que lhes conferem todo conteúdo e toda riqueza. Pascal já o sabia ao escrever: “As partes do mundo têm, todas elas, tal relação e tal encadeamento uma com outra que acredito impossível conhecer uma sem a outra e sem o todo... Considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, não mais do que conhecer o todo sem conhecer as partes” (*Pensamentos*). Do mesmo modo, Kant, que acreditava abrir caminho ainda desconhecido, “ao estabelecer dois novos princípios de grande importância para o conhecimento metafísico”, sendo o primeiro: “nenhuma mudança se pode produzir nas substâncias a não ser na medida em que estão em mútua ligação. A dependência mútua das substâncias determina pois a mudança mútua de seus estados”.

Ao falarmos de *expressão duma consciência coletiva* é mister prevenir um mal-entendido. Uma obra não é ainda essa expressão pelo simples fato de ser compreensível somente a partir das relações de seu autor com o conjunto da vida social. Isto vale para todo elemento do mundo humano, e também do universo físico, para a obra mais original como para a obra mais excêntrica, no seu limite, até mesmo para a de um alienado. Um comportamento ou um escrito só se tornam expressão da consciência coletiva na medida em que a estrutura que exprime não é particular a seu autor, mas comum aos diferentes membros constituintes do grupo social.

É nesse momento que gostaríamos de sublinhar a importância de um conceito, já utilizado por Lukács em 1905 e 1917 e que parece ter sido abandonado atualmente pelo autor: o de “Forma”. Se todo sentimento, todo pensamento e, no limite, todo comportamento humano é *Expressão*, é preciso distinguir, no interior do conjunto de expressões, o grupo particular e privilegiado das *Formas* que constituem expressões *coerentes e adequadas duma visão de mundo no plano do comportamento, do conceito ou da imaginação*. Há pois Formas na vida, no pensamento e na arte, e seu estudo constitui uma das tarefas importantes do

historiador em geral e a tarefa mais importante do historiador da filosofia, da literatura e da arte, mas sobretudo do sociólogo do espírito.

As visões do mundo são fatos sociais, as grandes obras filosóficas e artísticas configuram expressões *coerentes* e adequadas dessas visões de mundo; são como tais expressões *individuais e sociais ao mesmo tempo*, sendo seu conteúdo determinado pelo *máximo de consciência possível* do grupo, em geral da classe social, a forma sendo determinada pelo conteúdo para o qual o escritor encontra uma expressão adequada (Lukács uma vez definiu a forma “como o caminho mais curto para o ápice”. É preciso entretanto distinguir os dois sentidos que tem neste parágrafo a palavra “Forma”; o primeiro, expressão *coerente e adequada* de uma visão do mundo, oposta aos ecletismos; o segundo, meio de expressão adequado *ao conteúdo que exprime*.).

Acrescentemos para finalizar este parágrafo, duas observações cuja importância por certo não escapará ao leitor, embora não sejam possíveis de serem examinadas aqui:

1) A sociologia do espírito pode estudar as visões do mundo em dois planos diferentes, o da consciência *real* do grupo, como fazem por exemplo investigadores do tipo de Weber, Groethuysen, ou no plano de sua expressão *coerente*, excepcional (correspondendo mais ou menos ao *máximo de consciência possível*) nas grandes obras da filosofia e da arte ou ainda na vida de certas individualidades excepcionais. Os dois planos se *completam* e se *entrelaçam* mutuamente. Apesar de uma primeira aparência contrária, é preciso no entanto dizer que o segundo é freqüentemente mais fácil de realizar do que o primeiro, precisamente porque as visões do mundo encontram nele expressão mais nítida e mais firme, enquanto o estudo do desenvolvimento de uma nova visão do mundo na consciência *real* do grupo constitui trabalho muito mais difícil por causa das múltiplas formas de passagem, da enorme complexidade dos imbricamentos e das mútuas influências que constituem a vida social.

É óbvio entretanto que o estudo das grandes obras filosóficas e literárias demanda um trabalho de análise extremamente cuidadoso, já que no limite é preciso tentar apreender *a partir da visão de conjunto* tanto o conteúdo como a *forma* exterior da obra. É um trabalho que até agora foi pouco desenvolvido mas que nos parece constituir uma das principais tarefas da crítica literária e da análise de estilo. Para dar um só exemplo, se tomamos duas frases representativas de duas grandes filosofias do século XVII, é evidente que o equilíbrio e o balanceamento perfeito em dos tempos do *Cogito ergo sum* ou dos dois tempos do “Penso logo existo” exprimem maravilhosamente o otimismo e o equilíbrio da filosofia cartesiana, enquanto a elevação vertical do primeiro elemento e a brusca queda do final em *O silêncio eterno dos espaços infinitos me atemoriza* concentram e exprimem a própria essência da visão trágica. Do mesmo modo, o paradoxo como meio de estilo é quase inevitável para um grande escritor, pensador da visão trágica que parte da idéia fundamental do homem ser ao mesmo tempo *grande e pequeno*, isto é, um único e mesmo sujeito só se definindo por dois atributos em aparência contraditórios.

2) Além do mais, é evidente que o número de visões do mundo possíveis é muito mais reduzido do que as situações em que se encontraram e se encontram as diferentes classes sociais no curso da história. Quase todas as grandes visões que conhecemos exprimem situações econômicas e sociais diferentes e, em vários pontos, contraditórias. Basta pensar no platonismo, aristocrático na Grécia, já muito diferente do agostinismo na Idade Média, que se tornará em seguida, com Galileu e Descartes, um dos principais meios de expressão que o terceiro estado contrapôs à aristocracia. Do mesmo modo, a visão trágica que se encontra em Kant e em Pascal exprime, no primeiro, a ideologia de uma das facções mais radicais da burguesia alemã do século XVIII e, no segundo, a da nobreza togada na França do século XVII. Isso explica, entre outras coisas, os renascimentos, colocando ao mesmo tempo o problema mais difícil de toda sociologia do espírito, o da *tipologia das visões de mundo*. Estas são obviamente em número limitado, mas será difícil saber se todas as possibilidades já encontraram uma expressão na história intelectual e artística nas épocas que conhecemos.

É no entanto previsível que essa tipologia, de que estamos muito longe – as tentativas de Dilthey ou Jaspers nos parecem inteiramente insuficientes –, exigirá análises mais ou menos complexas, já que desde agora se percebe a necessidade de distinguir vários níveis diferentes. O individualismo, por exemplo, constitui um fundamento comum no qual se diferenciam em seguida posições tão diferentes como o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo (é este fundamento comum que explica, por exemplo, a possibilidade de sua reunião na obra de um só e mesmo homem, que no entanto nunca se renegou: Montaigne); num nível mais elevado é preciso ainda distinguir o estoicismo antigo com matizes pessimistas e o estoicismo otimista e cheio de confiança no homem dos séculos XVI e XVII.

Seja qual for essa tipologia, etapa capital no desenvolvimento da história e da sociologia do espírito, ela nos parece por enquanto longe de ter sido realizada ou até mesmo longe de ser realizável, pois exige previamente longos trabalhos concretos. Importa no entanto não perdê-la de vista no curso das investigações parciais.